32.40 / 24,30
2 Bog
321606
6 17.7
D LORENTZ

170.2
C287

Moralphilosophie

Erster Band

Moralphilosophie

Eine wissenschaftliche Darlegung der sittlichen, einschließlich der rechtlichen Ordnung

von

Viktor Cathrein S. J.

Sechste, neu durchgearbeitete Auflage

Τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπινοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου.

Es nähren sich alle menschlichen Gesetze von dem einen göttlichen. (Heraklit.)

Erster Band

Allgemeine Moralphilosophie

*

ALMA COLLEGE LIBRARY Alma, California

Property of CLgA Please return to Graduate Theological Union Library

1924

Vier Quellen Verlag / Leipzig

2192

No. 437 B.

Imprimatur

Budissae, die 18. Sept. 1923

(L. S.) ✝ **Christianus**
Ep. Misnensis

Imprimi potest

Coloniae, die 10. Okt. 1923

(L. S.) **Bern. Bley S. J.**
Praep. Prov. Germ. Inf.

Alle Rechte vorbehalten

Druck von E. Haberland in Leipzig

PRINTED IN GERMANY

Aus dem Vorwort zur ersten und zweiten Auflage.

Unter dem Titel „Moralphilosophie" bieten wir im folgenden Werke eine systematische Darlegung jener Fragen, die sonst heute noch vielfach in getrennten Werken oder wenigstens unter verschiedenen Titeln als „Ethik und Naturrecht" oder „Sitten- und Rechtsphilosophie" behandelt zu werden pflegen. Warum wir die Einteilung der Moralphilosophie in Ethik und Naturrecht für unhaltbar ansehen, darüber haben wir uns an anderer Stelle genügend erklärt. Das Naturrecht ist ein Teil der Ethik oder Moralphilosophie.

Der Leserkreis, an den sich der Verfasser wendet, sind nicht ausschließlich Fachgelehrte, sondern alle Gebildeten, welche durch Beruf oder Neigung veranlaßt werden, sich in den großen praktischen Lebensfragen der sittlichen Ordnung wissenschaftliche Klarheit und Sicherheit zu verschaffen. Diesem Zweck entsprechend war es unser Bestreben, uns möglichst einfach und klar auszudrücken. Klarheit und Wahrheit sind Schwestern, die sich wohl vertragen. Schulfragen von geringer praktischer Bedeutung wurden nur soweit berührt, als es der vollständige Aufbau des Systems erheischte. Auch der gelehrte Apparat wurde beiseite gelassen, soweit es möglich war, ohne den wissenschaftlichen Charakter des Werkes aufzugeben. Ein wissenschaftliches Werk einfach volkstümlich zu schreiben, ist ein Ding der Unmöglichkeit und lag auch gar nicht in unserer Absicht.

Ein Hauptaugenmerk haben wir denjenigen Fragen zugewendet, welche für die gesamte Weltanschauung von grundlegender Bedeutung sind und gewissermaßen Wendepunkte für die wissenschaftliche Auffassung der sittlichen Ordnung bilden. Deshalb haben wir die wichtigsten Moralsysteme der älteren und neueren Zeit ausführlich dargelegt und geprüft. Die weit überwiegende Mehrheit der moralphilosophischen Schriften aus neuerer Zeit stehen leider im Dienste der extremen Entwicklungslehre und sind offene oder verdeckte Versuche, eine unabhängige Moral zustande zu bringen, in der alle sittlichen Probleme „rein diesseitig" gelöst erscheinen.

Auf vielen Gebieten hat man sich längst sogar der Nennung des göttlichen Namens entwöhnt. Auf sittlichem Gebiete wollte das bisher noch nicht gelingen. Zu innig schien die sittliche Ordnung mit Gott verknüpft. Und doch, will der moderne Naturalismus einen Schein wissenschaftlicher Berechtigung haben, so muß er zeigen, daß er eine dieses Namens werte sittliche Ordnung herzustellen vermag. Denn ohne sittliche Ordnung, ohne Gehorsam gegen die rechtmäßige Obrigkeit, ohne Achtung vor dem Leben, dem Eigentum, dem guten Rufe des Nebenmenschen, ohne Nächstenliebe, Mäßigkeit, Wahrhaftigkeit und Treue ist ein menschenwürdiges, geordnetes Zusammenleben eine Unmöglichkeit. Wer auch wissenschaftlich mit sich selbst im klaren sein will, muß deshalb zu zeigen vermögen, daß seine Weltanschauung eine sittliche Ordnung zu begründen imstande ist, welche der allgemeinen Ansicht aller unbefangenen Menschen und den tatsächlichen Bedürfnissen der menschlichen Gesellschaft entspricht. Das fühlen auch die Anhänger der monistischen Entwicklungslehre. Deshalb suchen sie von ihrem Parteistandpunkt aus, so gut es eben geht, eine sittliche Ordnung mit Pflichten und Rechten zuwege zu bringen.

Dem gegenüber stehen wir ganz und voll auf dem Standpunkt des Theismus, der die Welt als das Werk des persönlichen, allmächtigen und allweisen Schöpfers ansieht. Übrigens haben wir auch die wissenschaftlichen Gründe für die Berechtigung dieses Standpunktes kurz namhaft gemacht. Von dem eigentümlich christlichen Standpunkt sehen wir in unsern Ausführungen ab. In welchem Verhältnis der rein philosophische Standpunkt zum christlichen stehe, erklären wir in der Einleitung. Wir bauen auf Grundlagen, die jeder vernünftige Mensch, ob Christ oder Nichtchrist, bei folgerichtigem Denken anerkennen muß. Um so zuversichtlicher können wir dies aussprechen, als die Hauptgrundsätze, von denen wir ausgehen, der griechischen und römischen Philosophie, an erster Stelle den Schriften des größten Denkers des Altertums, des Aristoteles, und denen seines genialen Erklärers Thomas von Aquino entlehnt sind.

Wir wissen zwar wohl, daß uns dieses offene Bekenntnis über unsern Standpunkt in manchen Kreisen die wissenschaftliche Existenzberechtigung raubt. Mit dem Schlagwort „theologisch" wird man uns beiseite legen. Doch wer so handelt, zeigt nur, daß er nichts weniger als „voraussetzungslos" ist. Wer aufrichtig die Wahrheit sucht, der wird auch den Gegner anhören, ihm Schritt für Schritt in seinen Untersuchungen folgen und sich von der Richtigkeit oder Unrichtigkeit des Gesagten zu überzeugen bemühen. Auf diese gewiß nicht unbillige Forderung hat uns Dr. Jodl (Archiv für systematische Philosophie, 1895) ablehnend geantwortet: „Was der Verfasser von kritischen Lesern seines

Buches verlangt, das ist im größten Maßstabe von der gesamten geistigen Entwicklung der letzten Jahrhunderte geleistet worden, und es ist lediglich Sache des Geschmacks oder persönlicher Geduld, ob man sich dazu verstehen mag, einem endlos wiederholten ‚Ja', immer wieder das ‚Nein' der wissenschaftlichen Überzeugung entgegenzustellen."

Wie es mit dieser „wissenschaftlichen Überzeugung" bestellt ist, hat zum Glück Jodl selbst verraten. Denn im unmittelbaren Anschluß an die eben angeführten Worte schreibt er: „Es handelt sich um den Gegensatz zweier Weltanschauungen, von denen im streng exakten Sinne vielleicht die eine so wenig beweisbar ist als die andere, und wobei es unentschieden bleiben möge, auf welcher Seite die Last des zu Beweisenden größer ist." Also zuerst wird von der „wissenschaftlichen" Überzeugung gesprochen, die man der theistischen Weltanschauung entgegenstellt, und gleich darauf wird zugestanden, diese Überzeugung lasse sich in streng wissenschaftlichem Sinne nicht beweisen; womit auch zugestanden wird, daß sie nicht bewiesen ist. Kann man sich einen offeneren Widerspruch denken? Und ist es „voraussetzungslose Wissenschaft", wenn man auf Grund dieser eingestandenermaßen unbeweisbaren Überzeugung von vornherein den Theismus vornehm ablehnt?

Vorwort zur sechsten Auflage.

Der Weltkrieg hat uns in Deutschland neben dem politischen und wirtschaftlichen auch einen geistigen Zusammenbruch gebracht, wie er wohl selten dagewesen ist. Es schien als hätten alle Begriffe und Grundsätze ihre Geltung verloren und einem wüsten Chaos Platz gemacht. Manche erblickten in dieser Erscheinung nur die Folge der ungeheuren Überspannung aller Kräfte während der Kriegsjahre, und zweifellos hat diese Überspannung mächtig zu dem Unglück beigetragen. Aber sie allein hätte nie zu einem solchen geistigen Zusammenbruch geführt, wenn nicht der Boden für denselben längst vorbereitet gewesen wäre, und zwar zum guten Teil durch die Schuld der falschen Philosophie.

Seit Kant war die Meinung in weite Kreise der Gebildeten gedrungen, unsere Vernunft sei nicht imstande über die sinnliche Erfahrung hinauszukommen. Von Gott, Unsterblichkeit und andern übersinnlichen Dingen können wir nichts wissen. Die ganze Metaphysik ist ein Spiel mit subjektiven Begriffen, die keine objektive Geltung haben. Damit war der reinste Subjektivismus gegeben, und es darf uns nicht wundern, daß in Deutschland seit einem Jahrhundert in rascher Folge eine Unzahl von philosophischen Systemen auftauchten, die sich gegenseitig widersprachen und ebenso schnell wieder verschwanden wie sie entstanden waren. Die Folge war, daß die ganze Philosophie in Mißachtung geriet und daß sie die Führung der Geister vollständig verlor. Diese verfielen einem „verworrenen Chaos", einer „geistigen Anarchie", über die schon vor dem Krieg Männer wie Fr. Paulsen, O. Külpe und G. H. Opitz die beweglichsten Klagen anstimmten. Es bedurfte nur eines äußern Anstoßes, um die latente Ideenverwirrung ans helle Tageslicht zu bringen.

Glücklicherweise bereitet sich augenblicklich, wenn nicht alles täuscht, ein Umschwung zum Bessern vor. Ernste Denker suchen vom Kantschen Subjektivismus loszukommen und die Vernunft wieder in ihre Rechte einzusetzen, indem sie ihr die Fähigkeit zuerkennen, uns ein richtiges Bild der objektiven Wirklichkeit zu geben und über die bloße sinnliche Erfahrung hinauszuführen. Hoffen wir, daß diese Bestrebungen Erfolg

haben und eine Rückkehr anbahnen zur „alten Metaphysik", zur Philosophia perennis, die von den großen griechischen Philosophen begründet und durch mehr als ein Jahrtausend von scharfsinnigen christlichen Denkern ausgebaut wurde. Nur auf diesem Wege ist es möglich, der heutigen geistigen Anarchie zu entrinnen, welche die Besten und Edelsten beklagen. Das gilt nicht zum wenigsten von dem Gebiete der Ethik oder Moralphilosophie, die nun einmal ohne sichere metaphysische Grundlage keine wahre Wissenschaft sein und noch weniger Fortschritte machen kann. Auch von der Moralphilosophie gilt, was schon A. Trendelenburg als seine Überzeugung ausgesprochen hat, „daß die Philosophie nicht eher zum Bestande kommen werde, als bis sie auf dieselbe Weise wächst, wie die anderen Wissenschaften, indem sie nicht in jedem neuen Kopfe ansetzt und wieder absetzt, sondern geschichtlich die Probleme aufnimmt und weiterführt". (Logische Untersuchungen, III^3, Vorwort.)

In den vier ersten Auflagen dieses Werkes war dem ersten Band als Anhang eine „Übersicht über die Sittenlehre der wichtigsten Kultur- und Naturvölker" beigefügt. In der fünften Auflage hatte ich diesen Anhang weggelassen und dafür ein eigenes Werk in Aussicht gestellt, welches eingehend und gründlich die wichtige Tatsache der Übereinstimmung der Menschheit in einer Summe von sittlichen Grundbegriffen und Grundsätzen nachweisen sollte. Dieses Werk ist inzwischen erschienen unter dem Titel: „Die Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit", 3 Bde., Freiburg, Herder 1914. Daß dasselbe in den Kreisen der extremen Evolutionisten Widerspruch erfahren würde, hatte ich erwartet, aber widerlegt hat mich niemand. Mehrere Rezensenten haben sogar ausdrücklich anerkannt, daß die von mir vorgebrachten Zeugnisse vollen Glauben verdienen. Dagegen hat man mir eingewendet, ich hätte zu viel beweisen und dartun wollen, alle Völker hätten allgemein dasselbe sittliche Bewußtsein. Das ist eine grobe Entstellung. Ich wollte nur beweisen, daß die sittlichen Grundbegriffe und Grundsätze des natürlichen Sittengesetzes, die im wesentlichen im sogen. Dekalog enthalten sind, ein Gemeingut aller Völker seien, und diesen Beweis habe ich mit einem erdrückenden Tatsachenmaterial erbracht. Andere haben mir eingewendet, ich hätte zu wenig die modernen psychologischen oder religionsphilosophischen Theorien berücksichtigt. Als ob es für mein Werk auf diese Theorien ankäme! Etwas anderes ist die Tatsache und etwas anderes die Erklärung derselben. Für mich handelte es sich einzig und allein um die ethnographische Feststellung einer Tatsache, die von jeder Theorie anerkannt werden muß. Oder man müßte sich denn auf den Standpunkt jenes deutschen Philosophen stellen, der, aufmerksam gemacht auf den Widerspruch seines Systems mit den Tatsachen, geantwortet haben soll, „um so schlimmer für die Tatsachen".

Die fünfte, im Jahre 1911 erschienene Auflage der „Moralphilosophie" war schon vor mehr als zwei Jahren vergriffen, aber die Ungunst der Zeitverhältnisse verzögerte den Neudruck bis heute. Um das Werk auf der Höhe zu erhalten, habe ich es von neuem sorgfältig durchgearbeitet. An ethischer Literatur ist das letzte Jahrzehnt arm gewesen. Gesamtdarstellungen der Moralphilosophie sind meines Wissens, wenigstens in Deutschland, keine erschienen. Nach all den unzähligen mißglückten Versuchen, neue Moralsysteme zu konstruieren, scheint man den Mut zu solchen Konstruktionen verloren zu haben. Monographien über einzelne ethische Fragen sind allerdings viele veröffentlicht worden, darunter aber gar manche, die das Ideenchaos verraten, in das wir geraten sind, und die besser ungeschrieben geblieben wären. Soweit die Neuerscheinungen Beachtung verdienen, habe ich sie berücksichtigt, so z. B. die Untersuchungen über die Grundlagen der Ethik von L. Nelson, Max Scheler und Aug. Messer, desgleichen die Versuche eines neuen Naturrechts von Gnäus Flavius, Reichel u. a. Ganz umgearbeitet wurde der Abschnitt über die Religion. Die Untersuchungen über das Privateigentum wurden durch Ausführungen über „Sozialisierung", über das „arbeitslose Einkommen", den Wertzuwachs, die „Köpfung" der großen Vermögen usw. ergänzt. Auch die Frage des Völkerbundes wurde neu bearbeitet. Leider zwang mich die Not der Zeit zu mancherlei Kürzungen. Mehrere Abschnitte, die nicht unbedingt notwendig erschienen, wurden weggelassen, andere bedeutend gekürzt. Wenn trotzdem die Seitenzahl dieser Auflage sich vermehrt hat, so kommt das daher, weil ein kleineres Format und größerer Druck zur Verwendung kam.

Der Verfasser ist sich bewußt, ehrlich und redlich die Wahrheit gesucht zu haben und keiner Schwierigkeit aus dem Wege gegangen zu sein. Möge auch diese neue Auflage seines Werkes etwas zum Siege der Wahrheit und des Rechtes beitragen.

Valkenburg (Holland), am 1. Oktober 1923.

Der Verfasser.

Inhalt.

Seite

Aus dem Vorwort zur ersten und zweiten Auflage . . . V
Vorwort zur sechsten Auflage VIII
Einleitung 1
I. Begriff der Moralphilosophie 1
II. Quellen und Methode der Moralphilosophie 6
III. Geschichte der Moralphilosophie 17
IV. Einteilung der Moralphilosophie 28

Erster Teil.

Allgemeine Theorie des sittlich guten Handelns.

Erstes Buch.

Von der Natur des Menschen und den menschlichen Handlungen nach ihrer physischen Seite.

Erstes Kapitel: Die Natur des Menschen.

§ 1. Der Mikrokosmos 31
§ 2. Der Mensch als Organismus und Person 35
§ 3. Der Mensch als gesellschaftliches Wesen 38

Zweites Kapitel: Von der Freiheit des Menschen.

§ 1. Vorbegriffe 42
§ 2. Beweise für die Willensfreiheit 46
§ 3. Widerlegung einiger Einwürfe gegen die Freiheit . . . 58

Drittes Kapitel: Von den verschiedenen Arten der Willenshandlungen.

§ 1. Inwiefern etwas dem Willen als seiner Ursache zugeschrieben werden könne 65
§ 2. Von den eigenen Tätigkeiten des Willens 68
§ 3. Von der Herrschaft des Willens über die übrigen menschlichen Fähigkeiten 69

Viertes Kapitel: Von den Leidenschaften (Gemütsbewegungen).

§ 1. Begriff und Wesen der Leidenschaften 72
§ 2. Einteilung der Leidenschaften 77
§ 3. Von der sittlichen Gutheit der Leidenschaften 79
§ 4. Von den konkupisziblen Leidenschaften im besondern . . . 81
§ 5. Von den irasziblen Leidenschaften im besondern 85

Fünftes Kapitel: Von der Zurechnungsfähigkeit und ihren Hindernissen.

Erster Artikel: Wesen der Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit 90

Seite

Zweiter Artikel: Von den Ursachen, welche die Zurechnungsfähigkeit zeitweilig oder dauernd für alle Handlungen aufheben oder vermindern . . . 92

Dritter Artikel: Die Hindernisse der Freiheit und Zurechnungsfähigkeit für bestimmte Handlungen 96

§ 1. Die Unwissenheit (Unkenntnis) 97

§ 2. Die Begierde 99

§ 3. Die Furcht 101

§ 4. Der Zwang 102

Zweites Buch.

Von der Bestimmung des Menschen.

Erstes Kapitel: Das höchste und letzte Ziel des Menschen.

§ 1. Von dem höchsten und absoluten Endzweck aller Geschöpfe . . 106

§ 2. Wie die Geschöpfe Gott verherrlichen sollen 110

§ 3. Der untergeordnete Endzweck der Schöpfung ist das Wohl der Geschöpfe 112

Zweites Kapitel: Von der Glückseligkeit als dem untergeordneten Endzweck des Menschen.

§ 1. Vorbegriffe 114

§ 2. Beweise für die Bestimmung des Menschen zur vollkommenen Glückseligkeit 116

Drittes Kapitel: Von dem Gegenstand der menschlichen Glückseligkeit.

§ 1. Die Einheit der Strebevermögen des Menschen 123

§ 2. Kein geschaffenes Gut vermag den Menschen vollkommen zu beglücken 124

§ 3. Gott, das unendliche Gut, der notwendige Gegenstand der menschlichen Glückseligkeit 130

§ 4. Das selige Leben im Jenseits 134

§ 5. Widerlegung einiger Einwendungen 137

Viertes Kapitel: Unrichtige Ansichten über das Endziel oder das höchste Gut des Menschen.

§ 1. Das höchste Gut nach der Lehre Kants 140

§ 2. Das höchste Gut nach der Lehre der Sozialeudämonisten und Evolutionisten 142

Fünftes Kapitel: Das Endziel des Erdenlebens.

§ 1. Der Zweck des irdischen Lebens 148

§ 2. Die Art und Weise der Vorbereitung auf das Jenseits . . . 149

§ 3. Schlußfolgerungen aus dem Gesagten 151

Drittes Buch.

Von der Norm des sittlich Guten.

Erstes Kapitel: Begriff der Sittlichkeit.

§ 1. Die Sitte 154

§ 2. Ursprüngliche Bedeutung von sittlich und Sittlichkeit . . . 156

§ 3. Abgeleitete Bedeutungen des Sittlichen 161

Seite

Zweites Kapitel: Der Moralpositivismus.

Erster Artikel: Der Moralskeptizismus.
§ 1. Die Lehre der Moralskeptiker 163
§ 2. Widerlegung des Moralskeptizismus 172

Zweiter Artikel: Der theonome Moralpositivismus.
§ 1. Die Lehre der theonomen Moralpositivisten 183
§ 2. Widerlegung des theonomen Moralpositivismus 185

Drittes Kapitel: Die wahre Norm der Sittlichkeit: die vernünftige Natur des Menschen.

Erster Artikel: Begriff und allgemeine Einteilung der sittlichen Normen 187

Zweiter Artikel: Geschichte des Moralprinzips der vernünftigen Menschennatur.
§ 1. Die Ansicht des Aristoteles 190
§ 2. Das aristotelische Moralprinzip in der Scholastik 193

Dritter Artikel: Nähere Erklärung des Moralprinzips der vernünftigen Menschennatur 202

Vierter Artikel: Begründung des Moralprinzips der vernünftigen Natur des Menschen.
§ 1. Beweis aus dem Begriff des Guten 207
§ 2. Weitere Begründung des Moralprinzips der vernünftigen Menschennatur 212

Fünfter Artikel: Verhältnis der Sittennorm zum ewigen Gesetze Gottes 215

Sechster Artikel: Verhältnis des sittlich Guten zum Endziel des Menschen 218

Viertes Kapitel: Die unrichtigen oder ungenügenden Normen des Sittlichen.

Erster Artikel: Die inneren objektiven Moralprinzipien.
§ 1. Das stoische Moralprinzip des naturgemäßen Lebens . . . 223
§ 2. Das Moralprinzip der Selbstvervollkommnung 225

Zweiter Artikel: Die rationalistischen Moralprinzipien.
§ 1. Das Moralprinzip des gesunden Menschenverstandes . . . 231
§ 2. Das Moralprinzip des kategorischen Imperativs 233
§ 3. Kritik des Kantischen Moralprinzips 236

Dritter Artikel: Die Gefühls- und Geschmacksmoral.
§ 1. Der moralische Sinn 252
§ 2. Das Mitgefühl 257
§ 3. Der sittliche Geschmack 261

Vierter Artikel: Das Moralprinzip des individuellen Wohlergehens.
§ 1. Das Moralprinzip der sinnlichen Lust (Hedonismus) . . . 264
§ 2. Die Moral des wohlverstandenen Selbstinteresses 266
§ 3. Widerlegung der Moral des persönlichen Wohlergehens . . 270

Fünfter Artikel: Der Sozialeudämonismus.
§ 1. Die Lehre der Sozialeudämonisten 274
§ 2. Prüfung des Moralprinzips der allgemeinen Wohlfahrt . . 280

Seite

Sechster Artikel: Der Utilitarismus auf der Grundlage der Entwicklungslehre 287

Siebter Artikel: Die Norm des Kulturfortschritts.
§ 1. Die Anhänger dieser Lehre 291
§ 2. Widerlegung des Moralprinzips des Kulturfortschritts . . . 297

Achter Artikel: Vermittelnde Systeme zwischen Intuitionismus und Utilitarismus.
§ 1. Der rationalistische Apriorismus 300
§ 2. Der voluntarische Apriorismus 303
§ 3. Werttheorie und Ethik 315

Viertes Buch.

Von der subjektiven sittlichen Gutheit.

Erstes Kapitel: Von der subjektiven Gutheit der menschlichen Handlungen.

Erster Artikel: Von der subjektiven Gutheit der äußeren Handlungen 318

Zweiter Artikel: Der gute und der böse Wille.
§ 1. Ursachen und Wesen der subjektiven Gutheit des Willens . . 323
§ 2. Von der sittlichen Schlechtheit der menschlichen Handlungen . . 331
§ 3. Von den sittlich gleichgültigen Handlungen 334

Zweites Kapitel: Von den Tugenden und Lastern.

Erster Artikel: Von den Tugenden und Lastern im allgemeinen.
§ 1. Das Wesen der Tugend 337
§ 2. Der Träger der Tugenden 342
§ 3. Notwendigkeit der Tugend 344
§ 4. Einteilung der Tugenden 347
§ 5. Von den Lastern 350

Zweiter Artikel: Von den Tugenden im besondern.
§ 1. Klugheit 353
§ 2. Gerechtigkeit 358
§ 3. Starkmut 368
§ 4. Mäßigkeit 369

Fünftes Buch.

Das natürliche Sittengesetz.

Erstes Kapitel: Begriff und Dasein des natürlichen Sittengesetzes.
§ 1. Vom Gesetz im allgemeinen 373
§ 2. Einteilung der Gesetze 378
§ 3. Das ewige Gesetz 380
§ 4. Begriff des natürlichen Sittengesetzes 385
§ 5. Beweise für das Dasein des Naturgesetzes 387

Zweites Kapitel: Die Pflicht und ihre Gegner.
§ 1. Nähere Erklärung der Pflicht 398
§ 2. Unrichtige Herleitung der Pflicht aus der menschlichen Natur oder Vernunft (Autonomie) 403
§ 3. Empirische Erklärungen der Pflicht: Bentham, Spencer, Laas, Wundt, Paulsen 412
§ 4. Widerlegung der unabhängigen Moral 421

Seite

Drittes Kapitel: Sanktion des Naturgesetzes.

§ 1. Begriff der Sanktion und ihr Verhältnis zur Pflicht . . . 434
§ 2. Notwendigkeit einer genügenden Sanktion des Naturgesetzes . . 436
§ 3. Die irdische unvollkommene Sanktion des Naturgesetzes . . 438
§ 4. Nähere Bestimmung der vollkommenen Sanktion im Jenseits . 444

Viertes Kapitel: Eigenschaften des Naturgesetzes.

§ 1. Einheit des Naturgesetzes 448
§ 2. Allgemeingültigkeit des Naturgesetzes. Allgemeine Moral . . 450
§ 3. Promulgation des Naturgesetzes 451
§ 4. Unveränderlichkeit des Naturgesetzes 464

Fünftes Kapitel: Das positive Gesetz.

§ 1. Begriff und Notwendigkeit des positiven Gesetzes 469
§ 2. Verhältnis des menschlichen Gesetzes zum Naturgesetz und zum ewigen Gesetz 472
§ 3. Eigenschaften des positiven Gesetzes 474
§ 4. Veränderung des positiven Gesetzes 479

Sechstes Buch.

Das Gewissen.

Erstes Kapitel: Begriff und Arten des Gewissens.

§ 1. Begriff des Gewissens 480
§ 2. Das nachfolgende Gewissen 482
§ 3. Das vorhergehende Gewissen 483
§ 4. Verschiedene Arten des vorhergehenden Gewissens 484
§ 5. Unrichtige Ansichten über Wesen und Entstehung des Gewissens . 485

Zweites Kapitel: Von der Pflicht, dem Gewissen zu folgen.

§ 1. Die Pflicht dem sichern Gewissen gegenüber 491
§ 2. Notwendigkeit des sichern Gewissens 493
§ 3. Wie kann man zu einem sichern Gewissen gelangen? 494

Siebtes Buch.

Schuld und Verdienst.

Erstes Kapitel: Von der Sünde.

§ 1. Begriff und Wesen der Sünde 503
§ 2. Die verschiedenen Arten von Sünden 506
§ 3. Die sogenannte philosophische Sünde 506

Zweites Kapitel: Das Verdienst.

§ 1. Begriff und Wesen des Verdienstes 508
§ 2. Vom Verdienst der sittlichen Handlungen bei Gott 511

Achtes Buch.

Die Lehre vom Rechte.

Erstes Kapitel: Begriff und Arten des Rechts.

§ 1. Bedeutung des Rechtsbegriffes für die Rechtswissenschaft. Methode zur Bestimmung desselben 513
§ 2. Die erste Bedeutung des Rechts: das Seinige 517
§ 3. Die zweite Bedeutung des Rechts: Recht im objektiven Sinne . 519
§ 4. Die dritte Bedeutung des Rechts: Recht im subjektiven Sinne . 521

Seite

Zweites Kapitel: Zweck und Eigenschaften des Rechts.

§ 1. Der Zweck des Rechts 525
§ 2. Der Zwangscharakter des Rechts 528
I. Der Zwangscharakter des objektiven Rechts 528
II. Erzwingbarkeit des subjektiven Rechts 531

Drittes Kapitel: Die Quellen des Rechts.

Erster Artikel: Ist der Staat die Quelle alles Rechts? 535
Zweiter Artikel: Ist die Volksüberzeugung die letzte Quelle des Rechts? 539
Dritter Artikel: Ist das Recht das Erzeugnis subjektiver psychologischer Vorgänge? 546
§ 1. Die psychologische Funktion G. Jellineks 546
§ 2. Der Rechtstrieb im Sinne von Karl Gareis 547
§ 3. Die Gefühlsharmonie Loenings 549
§ 4. Der rationalistische Apriorismus Stammlers 550
§ 5. Das außerstaatliche „freie Recht" 553
Vierter Artikel: Das Naturrecht.
§ 1. Begriff des Naturrechts. Sein Verhältnis zum positiven Recht . 555
§ 2. Begründung des Naturrechts 558
§ 3. Widerlegung einiger Einwendungen 572

Viertes Kapitel: Verhältnis des Rechts zur sittlichen Ordnung.

§ 1. Die letzte Quelle jedes Rechts ist Gott 577
§ 2. Das Recht ist ein wesentlicher Teil der sittlichen Ordnung . . 578
§ 3. Schlußfolgerungen aus dem Gesagten 583

Fünftes Kapitel: Widerlegung einiger unrichtigen Rechtstheorien.

§ 1. Die Rechtslehre Kants und Fichtes 585
§ 2. Die pantheistische Rechtslehre Schellings und Hegels . . . 590
§ 3. K. Chr. F. Krause. H. Ahrens 593
§ 4. J. F. Herbart. A. Geyer 595

Sechstes Kapitel: Vom objektiven Recht im besondern.

§ 1. Einteilung des objektiven Rechts 596
§ 2. Das ius gentium 603
I. Das ius gentium bei den römischen Juristen . . . 603
II. Das ius gentium beim hl. Thomas von Aquin . . . 607
III. Das ius gentium bei den späteren Scholastikern . . . 613

Siebtes Kapitel: Vom subjektiven Recht im besondern.

§ 1. Nähere Erklärung des Rechtsverhältnisses 615
§ 2. Einteilung der Rechtsbefugnisse 616
§ 3. Von der Pflicht 620
§ 4. Vom Träger des Rechts 623
§ 5. Kann das vernunftlose Wesen Rechtsträger sein? . . . 628
§ 6. Hat der Mensch überhaupt Pflichten gegen das Tier? . . . 630
§ 7. Schlußfolgerungen in bezug auf Tierschutz und Vivisektion . . 633
I. Tierschutz 633
II. Vivisektion 635

Einleitung.

I.

Begriff der Moralphilosophie.

1. Die Moralphilosophie (philosophia moralis, Ethik) ist ein Teil der Philosophie, kann also, wie jeder Teil, nur aus dem Zusammenhang mit dem Ganzen vollständig begriffen werden.

Was ist die Philosophie? Die sichere Erkenntnis der Dinge aus ihren letzten und höchsten Gründen, soweit sie mit dem natürlichen Lichte der Vernunft erreichbar ist. Moralphilosophie ist nun jener Teil der Philosophie, der sich mit der sittlichen Ordnung befaßt und dieselbe aus ihren letzten Gründen zu begreifen sucht. Mithin kann die Moralphilosophie definiert werden als die aus den höchsten Vernunftgrundsätzen mit dem natürlichen Lichte der Vernunft geschöpfte Wissenschaft vom sittlichen Handeln des Menschen. Also ist

a) die Moralphilosophie eine Wissenschaft, das heißt ein System von bewiesenen Schlußfolgerungen, die sich auf denselben Gegenstand beziehen. Sie ist mehr als eine bloße Zusammenstellung allgemeiner Regeln über das sittliche Handeln der Menschen.

Moralphilosophie ist deshalb nicht gleichbedeutend mit Sittenlehre oder Moral. Jedes, auch das ungebildetste Volk hat seine Sittenlehre, das heißt eine Summe von Vorschriften über das sittliche Verhalten des Menschen, mögen sie nun schriftlich aufgezeichnet sein oder nicht. Die Natur hat weise dafür gesorgt, daß jeder Mensch über einen Vorrat von sittlichen Begriffen und Grundsätzen verfügt, die für den praktischen Hausbedarf des täglichen Lebens ausreichen, ohne daß er erst auf die Ergebnisse der Wissenschaft zu warten braucht. Die Moralphilosophie aber ist die philosophische Bearbeitung der Sittenlehre. Diese bildet den Gegenstand, den sie wissenschaftlich zu erfassen, zu ordnen und auf seine letzten Gründe zurückzuführen strebt.

b) Gegenstand (Materialobjekt) der Moralphilosophie sind zunächst und hauptsächlich die sittlichen Handlungen der Menschen. Was eine Handlung zu einer sittlichen mache, wird später zu untersuchen sein. Hier genüge es, zu bemerken, daß nur die freien, be-

wußten Handlungen sittlich sein können. Niemand wird einen Menschen für ein Tun und Lassen verantwortlich machen, loben oder tadeln, das gar nicht von seinem Willen abhing. Ferner gehört zum Gegenstand der Moralphilosophie alles, was das sittliche Handeln irgendwie beeinflußt, wie z. B. das Gesetz, das Gewissen usw.

Die besondere Rücksicht, unter der die Moralphilosophie die sittlichen Handlungen betrachtet (das Formalobjekt), ist ihre sittliche Gutheit oder die ihnen als menschlichen Handlungen zukommende rechte Ordnung.

Was ist Recht? Recht (rectum) nennt man dasjenige, was seiner Norm entspricht oder so ist, wie es sein soll. Man unterscheidet in bezug auf das Handeln der Menschen eine doppelte rechte Ordnung (rectitudo): die sittliche und die künstlerische oder technische. In künstlerischer Beziehung ist eine Handlung recht, wenn sie den Regeln der Kunst und dem besondern durch sie zu erreichenden Zweck entspricht. So ist ein Satz recht, wenn er den Regeln der Grammatik entsprechend den Gedanken klar und bestimmt zum Ausdruck bringt. Im Deutschen sagen wir für recht in diesem Sinne meist richtig. Eine Schlußfolgerung ist richtig, wenn sie den Denkgesetzen entsprechend zur Erkenntnis der in den Vordersätzen enthaltenen Wahrheit führt.

Nennen wir aber eine Handlung sittlich recht oder auch einfachhin recht, so denken wir nicht an ihre Beziehung zu irgendeinem besondern Zweck, sondern an ihre Beziehung zum Handelnden selbst. Ist sie dem Handelnden nach der Besonderheit seiner Natur entsprechend, so nennen wir sie recht (gut); ist sie es nicht, so nennen wir sie unrecht (schlecht). So kann eine Rede in rhetorischer Beziehung schlecht, in sittlicher Beziehung aber gut sein. Umgekehrt kann die Handlung von künstlerischem Standpunkt recht und gut sein, während sie vielleicht vom sittlichen Gesichtspunkt dem schärfsten Tadel unterliegt. Ein schlechter Mensch kann ein guter Künstler, und ein schlechter Künstler ein guter Mensch sein. — Die Moralphilosophie hat es mit den Handlungen in bezug auf ihre sittliche Gutheit oder Rechtheit zu tun.

c) Die Hauptquelle der Moralphilosophie sind die obersten Vernunftgrundsätze. Hierdurch unterscheidet sich die Moralphilosophie von andern Wissenschaften, die ebenfalls das sittliche Handeln zum Gegenstand haben. Auch die Moraltheologie befaßt sich mit dem sittlichen Handeln der Menschen, aber ihre vornehmste Quelle ist die Offenbarung, der sie ihre Grundsätze entlehnt. Sie setzt die Erhebung des Menschen in die übernatürliche Ordnung voraus und zeigt ihm, wie er nach den Grundsätzen des Glaubens und mit Hilfe der übernatürlichen, von Christus eingesetzten Gnadenmittel sein Leben ordnen müsse, um sein übernatürliches Ziel zu erreichen. Die

Moralphilosophie dagegen schöpft ihre Grundsätze aus der natürlichen Vernunft[1]. Sie sucht an der Hand dieser Grundsätze wissenschaftlich zu bestimmen, was recht und unrecht, gut und böse sei, wie mithin der Mensch sein Leben einrichten müsse, um als Mensch recht und gut zu sein und — vorausgesetzt, daß er in der rein natürlichen Ordnung existierte — sein letztes Ziel zu erreichen. Weil jedoch der Mensch tatsächlich in der übernatürlichen Ordnung lebt, so bedürfen die Lehren der Moralphilosophie stets der Ergänzung durch die sittlichen Vorschriften der christlichen Offenbarung, welche über die natürlichen Sittengebote vielfach hinausgehen.

Durch den Beisatz: „aus den höchsten Vernunftgrundsätzen", unterscheiden wir die Moralphilosophie von andern natürlichen Wissenschaften, die sich auch mit dem sittlichen Handeln des Menschen unter verschiedenen Rücksichten beschäftigen, aber in ihrer Untersuchung nicht bis zu den höchsten und letzten Vernunftgrundsätzen hinaufsteigen, sondern von der Moralphilosophie ihre Grundprinzipien entlehnen und ihr deshalb in gewisser Beziehung untergeordnet sind. Dahin gehören z. B. die Rechtswissenschaft (Jurisprudenz), die Pädagogik usw. Denn, was gut und böse, was Tugend und Laster, Gesetz und Verbrechen, Recht und Gewissen sei, wird — bei Wahrung der richtigen Grenzen der Wissenschaften — nicht in der Rechtswissenschaft, sondern in der Moralphilosophie untersucht und bestimmt. Ebenso ist die Nationalökonomie der Moralphilosophie untergeordnet, weil auch das Erwerbsleben sich unter der Herrschaft des Sittengesetzes vollziehen muß. Außerdem setzt sie die Kenntnis des Staates, seines Zweckes, seines Verhältnisses zur Familie, zum Privateigentum usw. voraus, die sie der Moralphilosophie entlehnen muß.

2. Die Moralphilosophie pflegt nicht selten praktische Philosophie genannt zu werden. Wie ist das zu verstehen? Die Antwort auf diese Frage wird uns einen tieferen Einblick in die Stellung der Moralphilosophie im Gesamtgebiete der Philosophie gewähren.

Was die Vernunfterkenntnis vor der Sinneserkenntnis auszeichnet, ist, daß sie die Beziehungen der Dinge zueinander und zu ihrem Zweck, d. h. die Ordnung zu erkennen vermag. Nun gibt es eine doppelte Ordnung: Die eine ist in ihrem Dasein von der menschlichen Vernunft unabhängig, sie ist etwas in der Natur der Dinge schon Gegebenes, das die Vernunft nur zu erfassen und zu begreifen braucht; die andere hingegen muß von ihr erst hervorgebracht werden.

[1] Wir ziehen den Namen „Moralphilosophie" dem der „Ethik" vor, weil viele Schriftsteller Ethik als Gattungsnamen gebrauchen, der nicht nur die Moralphilosophie (philosophische Ethik), sondern auch die Moraltheologie (theologische oder christliche Ethik) unter sich begreift.

Mit der ersteren Ordnung befaßt sich die theoretische oder spekulative Philosophie (Metaphysik, philosophia realis), mit der letzteren die praktische Philosophie. Die theoretische Philosophie fragt nach dem Seienden, die praktische nach dem Seinsollenden. Letztere zerfällt wieder in zwei Teile, je nachdem die Vernunft die eigenen Denktätigkeiten (Logik, philosophia rationalis) oder aber die Tätigkeiten des Willens (philosophia moralis) ordnet[1]. Sowohl die Logik als die Moralphilosophie sind also normative Wissenschaften. Beide setzen voraus, daß es sowohl für das Denken als das Wollen objektive, allgemeingültige Gesetze gebe, die man mit Sicherheit erkennen und mit deren Hilfe man das Denken und Wollen richtig ordnen könne.

Obwohl auch die Logik (Dialektik) streng genommen zur praktischen Philosophie gehört, so kann doch die Moralphilosophie in auszeichnendem Sinn die praktische Philosophie genannt werden, und zwar aus einem doppelten Grunde. Die Logik ordnet nur die Denktätigkeiten der Vernunft, die Moralphilosophie dagegen befaßt sich, wenigstens mittelbar, mit allen menschlichen Tätigkeiten. Unmittelbar freilich sucht sie nur die Willenstätigkeiten zu regeln, aber der Wille nimmt eine herrschende Stellung im Menschen ein; er ist der allgemeine Beweger aller übrigen Fähigkeiten, die zu ihm in einer Art Dienstverhältnis stehen. Den Willen ordnen heißt daher den ganzen Menschen mit all seinem Tun und Lassen ordnen.

Die Moralphilosophie begnügt sich ferner nicht damit, dem Menschen zu zeigen, wie er sein Tun und Lassen einrichten müsse, wenn er als Mensch gut sein wolle. Sie zeigt ihm die Pflicht, gut zu handeln. Sie lehrt und führt zugleich zur Tat. Aristoteles bemerkt treffend: „Wir stellen nicht moralphilosophische Untersuchungen an, bloß um zu wissen, was die Tugend sei, denn das würde von keinem Nutzen sein, sondern um tugendhaft zu werden[2]." Hieraus erkennt man die große Bedeutung einer richtigen Moralphilosophie für das sittliche Leben der Menschen.

K. Stange[3] meint, „durch Belehrung über den Inhalt der sittlichen Normen werde die praktische Sittlichkeit nicht gefördert". „Die Formulierung der sittlichen Normen als allgemeingültiger Regeln zum Zweck der Belehrung über das Sittliche ist prinzipiell und in jeder Beziehung zu verwerfen." Gewiß genügt die bloße Belehrung zum sittlichen Handeln nicht. Dieses bleibt immer die allereigenste freie Tat des Menschen. Aber es setzt die Erkenntnis des sittlich Guten voraus, und zwar nicht bloß die Erkenntnis der allgemeinsten sittlichen Grundsätze, wie z. B. man solle das Gute tun und das Böse

[1] S. Thomas, In I. Ethicor. Nicom. 1, Prooem.
[2] Ethicor. Nicom. 2, c. 2. Ed. Bekker 1103 b, 26.
[3] Einleitung in die Ethik. I. System und Kritik der ethischen Systeme (1909), 9 und 40. (Neue unveränderte Auflage 1922.)

meiden, sondern auch der Schlußfolgerungen, die sich aus diesen Grundsätzen für die verschiedenen Beziehungen des Menschen zu sich und zu andern ergeben. Vermöge der natürlichen Logik kann ein jeder Mensch von sich aus und ohne Belehrung manche Schlußfolgerungen ziehen. Aber daß hier fremde Belehrung, wissenschaftliche Begründung und allseitige Klarlegung der sittlichen Grundsätze, von großer Bedeutung ist, liegt auf der Hand. Wenn Stange behauptet, eine mehr ins einzelne gehende Behandlung der sittlichen Pflichten (er nennt es Kasuistik) wirke demoralisierend und schalte das Gewissen aus, so kommt uns das gerade so vor, als ob jemand behauptete, durch die juristischen Seminarien, in denen die angehenden Richter angeleitet werden, an der Hand der Gesetze die einzelnen Fälle zu entscheiden, schädige man das Rechtsbewußtsein und das Gewissen.

3. Die Moralphilosophie ist eine Wissenschaft, weil sie nicht bloß Regeln für das Handeln des Menschen aufstellt, sondern dieselben auch beweist und auf ihre letzten Gründe zurückführt. Ist sie auch eine Kunst? Nein, weil Kunst und Wissenschaft begrifflich sich gegenseitig ausschließen. Beide sind zwar Fertigkeiten des Verstandes; allein die Wissenschaft befaßt sich mit der Wahrheit im allgemeinen. Die praktische Wissenschaft insbesondere hat die Wahrheit der allgemeinen auf die Leitung der menschlichen Handlungen sich beziehenden Grundsätze zum Gegenstande. Die Kunst dagegen hat es mit den einzelnen, konkreten Handlungen zu tun, die sie nach allgemeinen praktischen Grundsätzen leitet und ordnet. Sie vermittelt uns nicht das Wissen, sondern das Können. Man unterscheidet zwar nicht selten die lehrende Kunst (ars docens) von der ausübenden Kunst (ars utens). Aber die lehrende Kunst (Kunsttheorie) ist keine eigentliche Kunst, sondern eine praktische Wissenschaft, welche die allgemeinen Regeln für die Kunst aufstellt. Niemand wird einen bloßen Theoretiker der Musik oder Malerei einen Künstler nennen. Künstler im eigentlichen Sinn ist nur derjenige, der durch Übung die Fertigkeit erworben hat, seine Tätigkeiten nach den Regeln der Kunst zu ordnen.

Wir haben vorausgesetzt, daß sich die Moralphilosophie nur mit den Handlungen der Menschen befasse. Gegen diese Auffassung erheben sich heute die Anhänger der Deszendenzlehre. Es liegt auf der Hand: wenn der Mensch sich allmählich aus einer Tierart entwickelt hat, so müssen sich schon beim Tiere Ansätze zu dem sittlichen Handeln finden. Deshalb suchen die Evolutionisten im Tierleben sittliches Leben nachzuweisen. Schon Darwin hat hierin das Beispiel gegeben[1]. Niemand aber war in dieser Richtung tätiger als Herbert Spencer, der nicht ansteht, von einer Tier-Ethik, von „vormenschlicher Gerechtigkeit", von „Gewissen", „Recht-

[1] Besonders in der Schrift „Der Ausdruck der Gemütsbewegungen bei dem Menschen und Tiere".

schaffenheit", „Wohlwollen", „Selbstbeherrschung" bei Tieren zu reden[1]. Die Ethik, so belehrt er uns, hat zu ihrem Hauptgegenstand das Handeln, „insofern es gute oder schlechte Folgen für den Täter oder andere nach sich zieht". Danach wäre es eine ethische Untersuchung, wenn ich erforsche, ob die Kneippsche Wasserkur gute oder schlechte Folgen habe! Spencer scheint selbst das Ungehörige seiner Auffassung gefühlt zu haben. Deshalb fügt er hinzu: selbst wenn man die Ethik auf das Handeln beschränken wolle, insofern es Lob oder Tadel verdient, müsse man eine Tier-Ethik anerkennen. „Denn auch gewisse Handlungen der Tiere erregen in uns Antipathie oder Sympathie. Ein Vogel, der sein Weibchen füttert, während dieses auf den Eiern sitzt, wird mit einem gewissen Gefühl des Wohlwollens betrachtet. Eine Henne, die ihre Eier vernachlässigt, betrachtet man mit entschiedener Abneigung, während diejenige, die ihre Küchlein mutig verteidigt, bewundert wird[2]." Wenn jedes Handeln, das wir mit Sympathie oder Antipathie betrachten, sittlich gut oder bös ist, dann ist das Quaken der Frösche, das Brüllen des Esels entschieden unsittlich, dagegen der fröhliche Triller der Lerche, der melodische Schlag der Amsel sittlich gut. „Egoistische sowohl als altruistische Handlungen werden auch bei Tieren als gute und schlechte unterschieden. Ein Eichhörnchen, das sich für den Winter einen Vorrat von Nahrung zusammenträgt, erwirbt sich das Lob, getan zu haben, was ein rechtschaffenes (!) Eichhörnchen zu tun hat, und umgekehrt spricht man von einem, das träge war, keine Vorsorge traf, daher Hungers stirbt, in dem Sinne, daß es mit Recht die Strafe der Nachlässigkeit empfangen habe." Hat denn Spencer jemals ein Eichhörnchen gesehen, das im Herbst keine Vorräte für den Winter sammelte? Das Eichhörnchen tut, was es nicht lassen kann. Es wird vom Instinkt notwendig getrieben. Deshalb loben oder tadeln wir die Tiere nicht im eigentlichen Sinne, ebensowenig als wir sie im eigentlichen Sinne strafen[3].

II.

Quellen und Methode der Moralphilosophie

1. Die Hauptquelle der Moralphilosophie sind die sichern Grundsätze der natürlichen Vernunft. Es gibt viele allgemeingültige, von selbst einleuchtende Prinzipien, welche sich jeder Mensch unwillkürlich bildet. Wo gäbe es einen Menschen, der nicht anerkennte, das Ganze müsse größer sein als der Teil; kein Ding könne zugleich und in derselben Rücksicht sein und nicht sein? usw. Diese Grundsätze sind freilich nicht angeboren, sie setzen vielmehr schon aus der sinnlichen Erfah-

[1] In den „Prinzipien der Ethik", Bd. II, 4. Tl.: Gerechtigkeit. Auch nach Haeckel sind „bei den höchst entwickelten Haustieren — vor allen Hunden, Pferden, Elefanten —" die Anfänge von Religion und Sittlichkeit „unverkennbar" (Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft[6] [1893] 11 38).

[2] Prinzipien der Ethik, ebd. Bd. II, 4. Tl., S. 3—4.

[3] Vgl. Cathrein, Tier-Ethik (Stimmen aus Maria-Laach XLVI 469).

rung geschöpfte Begriffe voraus. Aber sind diese Begriffe einmal vorhanden, so wird der menschliche Geist von selbst durch Vergleichung derselben sich jene allgemeinen Grundsätze bilden und aus ihnen durch Schlüsse zu abgeleiteten Grundsätzen gelangen.

Die Frage, wie der Mensch zu den allgemeinsten Begriffen gelangen, durch deren Vergleichung er sich die analytischen, allgemeingültigen Urteile bildet, ist eigentlich eine Frage der Psychologie. Doch wollen wir einige kurze Andeutungen geben. Wie die Erfahrung zeigt, haben wir keine angebornen Begriffe. Der Blindgeborne gelangt nie zum eigentlichen Begriff des Lichtes und der Farben. Man kann auch nicht durch fremde Belehrung zu den ersten Begriffen kommen. Es kehrte gleich die Frage wieder, woher hat denn der Belehrende seine Begriffe? Jede Belehrung setzt zudem schon gewisse Begriffe und Grundsätze im Lernenden voraus. Sie kann nur die Selbsttätigkeit des Schülers anregen, von den schon vorhandenen Begriffen zu weiterer Begriffsbildung zu schreiten. Die meisten Menschen wären auch gar nicht imstande, andern die allgemeinsten Begriffe zu erklären. Der hl. Augustinus schreibt: „Was ist die Zeit? Wenn mich niemand fragt, so weiß ich es; wenn ich einem, der mich darüber fragt, antworten soll, so weiß ich es nicht mehr[1]." So geht es jedem Menschen, der sich noch nicht mit philosophischen Untersuchungen befaßt hat. Auch der einfältigste Bauernknecht weiß praktisch, was Zeit, Bewegung, Leben, Tod, Wahrheit, Irrtum, Licht und Finsternis, Raum, Größe, Ursache und Wirkung, Arbeit und Ruhe u. dgl. ist, aber er kann diese Begriffe nicht erklären oder davon Rechenschaft geben, mit andern Worten: er hat einen klaren, aber keinen distinkten Begriff; er kann diese Begriffe praktisch sehr wohl voneinander unterscheiden, aber er kann sie nicht in ihre Elemente zerlegen und definieren.

Wie kommt man zu diesen Begriffen? Jeder schöpft sie durch Abstraktion aus der Erfahrung, und zwar spontan und notwendig. Auf Grund natürlicher Veranlagung und Neigung bilden sich alle Menschen, die zum Vernunftgebrauch gelangen, unwillkürlich einen Grundstock von allgemeinen Begriffen. Durch Vergleichung dieser Begriffe kommen sie zu allgemeinen, analytischen Urteilen. Wer weiß, was das Ganze, was der Teil und die Größe ist, sieht gleich ein, daß das Ganze notwendig größer ist als ein Teil desselben. Wer den Begriff der Wirkung und der Ursache hat, erkennt sofort, daß jede Wirkung, das heißt jedes Entstehen oder Werden, eine Ursache haben muß u. dgl. Dieser Grundstock von Begriffen und Grundsätzen ist in allen Menschen im wesentlichen gleich, da alle im wesentlichen gleichartig organisiert sind. Er bildet die notwendige Grundlage und Voraussetzung für den geistigen Verkehr des Menschengeschlechts. Für den Theisten, der in jedem Menschen das Geschöpf und Ebenbild Gottes erblickt, bietet diese Tatsache keine Schwierigkeit, für jeden andern ist sie ein unerklärliches Geheimnis.

Die angegebenen Grundbegriffe und Grundsätze allseitig zu untersuchen, ist die Aufgabe der Philosophie. Zur Lösung dieser Aufgabe muß man sich

[1] Bekenntnisse 11, Kap. 14.

an das Bewußtsein der normalen Menschen wenden und zu ermitteln suchen, was jeder sich darunter denkt, wenn er von Sein und Nichtsein, von Zeit und Bewegung, Wahrheit, Ursache usw. redet. Der Forscher kann zunächst sein eigenes Bewußtsein befragen und dann das Bewußtsein der andern, wie es sich im Reden, dem lauten Denken, kundgibt. Tatsächlich verfahren auch alle nach dieser Methode. Sobald Streit entsteht, z. B. über den Begriff der Zeit, der Bewegung, des Rechts, des Guten und Bösen usw., sucht jeder zu beweisen, daß der von ihm aufgestellte Begriff der richtige sei. Er setzt also voraus, daß es nur einen richtigen Begriff von diesen Dingen gebe, und daß man andere Menschen durch Berufung auf ihr Bewußtsein von der Richtigkeit der aufgestellten Begriffsbestimmung überzeugen könne.

Das von der theoretischen Vernunft Gesagte gilt auch von der praktischen, die von jener nicht reell verschieden ist. Solange im Kinde die leiblichen Organe, die Vorbedingung der geistigen Tätigkeit, noch nicht entwickelt sind, hat es nur vegetative und sinnliche Tätigkeiten wie das Tier. Sobald aber der Leib die genügende Entwicklung erreicht hat, tritt die Vernunft in Tätigkeit. Speziell die praktische Vernunft beginnt ihre Funktionen, sobald das Kind in die Jahre der Unterscheidung kommt, das heißt sobald es irgendwie praktisch erkennt, daß es mehr ist als ein bloßes Tier. „Schnell erkennt der Mensch, daß er besser ist als die Tiere," sagt der hl. Augustinus[1]. Jetzt bildet sich das Kind den Begriff dessen, was ihm als Vernunftwesen gut und begehrenswert oder aber schlecht und verabscheuungswürdig ist, und gelangt so zur Erkenntnis, daß es das Gute erstreben, das Schlechte und Böse fliehen solle. Es mag vielleicht noch nicht im einzelnen wissen, was ihm gut oder bös, geziemend oder ungeziemend ist, aber sobald man ihm die Überzeugung beibringt, ein Betragen sei schlecht und unvernünftig, wird es dasselbe selbst mißbilligen und verabscheuen. Ähnlich wie die Begriffe von gut und bös bildet sich das Kind auch bald die Begriffe von mein und dein, von recht und unrecht, von Schuld, Strafe, Verdienst usw. Es ist eine alte Erfahrung, daß die Kinder schon früh ein lebhaftes Gefühl für Recht und Unrecht haben. Sie empfinden es bitter, wenn sie ungerecht gestraft oder gegen andere zurückgesetzt werden.

Leonard Nelson[2] unterscheidet mit Recht „ethisches Wissen" und „ethische Wissenschaft". Alle Menschen haben eine Summe von sicheren Erkenntnissen über das sittliche Handeln, also ein ethisches Wissen, aber sie können von diesen Erkenntnissen keine Rechenschaft ablegen, das ist Sache der Wissenschaft. Nelson täuscht sich jedoch, wenn er meint, in diesem ethischen Wissen der nicht philosophisch Gebildeten seien die ethischen Prinzipien nicht enthalten. Alle Menschen erkennen klar, daß man das Gute tun, das Böse meiden solle, daß man kein Unrecht tun solle, daß man andern nicht tun solle, was man von ihnen nicht dulden mag u. dgl. Die Ethik als Wissenschaft darf diese allgemeinen und sicheren Grundsätze nicht

[1] De genesi contra Manichaeos l. 2, c. 1: (Migne P. L. tom. 34, col. 205): Cito homo intelligit se esse meliorem pecoribus.

[2] Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik, Bd. I: Kritik der praktischen Vernunft, Leipzig 1917, S. 4.

leugnen oder in Zweifel ziehen, wohl aber soll sie dieselben aus ihren Gründen erklären, sie systematisch ordnen und die richtigen Folgerungen daraus ziehen. Wer anders verfährt, verliert jeden sicheren Kompaß auf ethischem Gebiet oder täuscht sich vielmehr selber, denn immer wird er gewisse Begriffe und Grundsätze als selbstverständlich voraussetzen müssen, weil sich nicht alles beweisen läßt.

2. Neben den Vernunftprinzipien bilden auch *Erfahrung* und *Geschichte* wichtige Quellen der Moralphilosophie. Die eigene und fremde *Erfahrung* verschafft dem Menschen die volle Kenntnis der menschlichen Natur mit all ihren Bedürfnissen und Anlagen, ihrer Stellung zu sich selbst und zu andern Wesen. Sie muß der Moralphilosophie die verschiedenen Lagen und Bedürfnisse des einzelnen wie der Gesellschaft zeigen und es ihr dadurch ermöglichen, an der Hand der Vernunftprinzipien Regeln des Handelns aufzustellen. Die *Geschichte* erweitert dieses Gebiet der Erfahrung, indem sie uns das Denken und Handeln der dahingegangenen Geschlechter vor Augen hält und uns mühelos die Früchte langjährigen Denkens früherer Geschlechter in den Schoß legt. Oft beleuchtet sie uns auch in lehrreicher Weise die Wahrheit und Notwendigkeit gewisser Grundsätze des sittlichen Handelns in dem Leben einzelner sowohl als ganzer Völker.

3. Die *übernatürliche Offenbarung* ist nicht eigentliche *Quelle* der Moralphilosophie. Wie die natürlichen Wissenschaften überhaupt und namentlich die Philosophie, so hat auch die Moralphilosophie ihr eigenes Gebiet, auf dem sie mit ihren eigenen Quellen und Methoden selbständig forscht. Nur was das natürliche Denken an der Hand der Erfahrung und Geschichte aus den obersten Vernunftprinzipien zu schöpfen und selbständig zu beweisen vermag, sieht die Moralphilosophie als eine ihr gehörende Errungenschaft an. Trotzdem aber darf der christliche Philosoph, also auch der Moralphilosoph, die Offenbarung nicht außer acht lassen. Wenn er auch seine *Grundsätze* und *Beweismittel* nicht der Offenbarung entlehnt, so soll ihm doch diese als *Wegweiser* dienen, damit er nicht vom Wege der Wahrheit abirre. Er weiß, daß es nur *eine* Wahrheit gibt, die in gleichmäßiger Weise in Gott ihre letzte Grundlage und Quelle hat.

Es gehen gewissermaßen *zwei große Lichtströme* von Gott, dem Urquell aller *Wahrheit*, aus. Der *eine* ist die *natürliche Offenbarung*. *Die gesamte sichtbare Schöpfung* zeigt uns, wenn auch dunkel, durch ihre Größe, Schönheit, Ordnung und Harmonie die unendlichen Vollkommenheiten ihres Werkmeisters und die Pläne seiner ewigen Liebe und Weisheit. Wie wir aus den Werken eines Raffael, Fra Angelico, Rembrandt nicht bloß das Dasein des Künstlers, sondern auch manche seiner charakteristischen Eigenschaften,

Anschauungen und Ideen erschließen können, so vermögen wir aus der sichtbaren Schöpfung nicht bloß das Dasein des Schöpfers, sondern auch seine Allmacht, seine Größe, Weisheit und Güte zu erkennen. Wir können sozusagen aus der Schöpfung die in ihr verkörperten Gedanken des Ewigen herauslesen. Wie die Welt um uns, so führt auch die Stimme des mahnenden und richtenden Gewissens in uns leicht zur Erkenntnis eines über den Menschen stehenden, allen Zeiten und Orten gegenwärtigen heiligen Gesetzgebers, der auch die Tiefen des Herzens durchschaut und das Gute belohnt, das Böse bestraft. Das ist die natürliche Offenbarung, die jedem Menschen, nicht bloß dem Christen, zugänglich ist. Jeder vernünftige Mensch ohne Ausnahme kann in dem großen, offenen Buche der Natur die Gedanken des Ewigen lesen.

Darüber hinaus gibt es eine übernatürliche Offenbarung. Auch das geübteste Auge vermöchte aus den Werken Raffaels diesen Künstler nur ahnungsweise zu erkennen und könnte erst durch persönlichen Umgang oder eine eingehende Lebensbeschreibung zu einer vollkommenen Erkenntnis desselben gelangen. Ähnlich vermag uns die Schöpfung nicht die ganze Größe des Unendlichen zu enthüllen. Gott hat deshalb aus freier Liebe und Herablassung der natürlichen Offenbarung noch eine übernatürliche hinzufügen wollen, indem er durch die Propheten und zuletzt durch seinen eingebornen Sohn uns die Tiefen seiner Gottheit erschloß und uns zu einer höheren, innigeren Lebensgemeinschaft mit sich berief. Den Inhalt dieser übernatürlichen Offenbarung umfassen wir durch den Glauben, d. h. wir halten ihn für wahr, gestützt auf das untrügliche Wort Gottes, der nicht irren und nicht in Irrtum führen kann. Damit aber dieser Glaube vernünftig sei, müssen wir von der Tatsache der Offenbarung sichere Kunde haben. Diese Tatsache wird uns mit denselben Mitteln verbürgt wie alle anderen geschichtlichen Tatsachen. Zeichen und Wunder, die selbst wieder durch die Geschichte verbürgt werden, insofern sie sinnfällige Tatsachen sind, bezeugen den göttlichen Ursprung und Charakter der Offenbarung. Das Christentum ist durch so viele unzweifelhafte Wunder und Zeichen verbürgt, daß jeder redlich Forschende sich von seinem göttlichen Ursprung leicht überzeugen kann. Das Dasein des Christentums selbst läßt sich nur durch die Annahme der Offenbarung erklären. Das Christentum ohne Wunder wäre das unbegreiflichste aller Wunder[1].

Die übernatürliche Offenbarung stößt selbstverständlich die Wahrheiten der natürlichen Offenbarung nicht um. Was einmal wahr ist, kann nie falsch werden. Sie schließt vielmehr dieselben ein und geht über

[1] Vgl. hierüber Cathrein, Die katholische Weltanschauung[5—6] (1922), 156 ff.

sie hinaus, indem sie vieles enthält, was wir durch die Betrachtung der Geschöpfe entweder gar nicht oder nur unvollkommen, unsicher und mit Irrtümern vermengt erkennen würden.

Diese beiden Offenbarungen können absolut nie einander widersprechen, ebensowenig als etwa die Sätze der höheren und niederen Mathematik, und deshalb ist ein Widerspruch zwischen Glauben und Wissen unmöglich[1]. Der Glaube, d. h. das Fürwahrhalten dessen, was uns Gottes Zeugnis verbürgt, ist nur eine Art Teilnahme am göttlichen Wissen. Steht es einmal fest, daß der Untrügliche eine Wahrheit geoffenbart hat, so ist es über allen Zweifel erhaben, daß jedes dieser Wahrheit offenkundig widersprechende Ergebnis, zu dem eine natürliche Wissenschaft scheinbar führt, unhaltbar und falsch ist. Wer das Gegenteil behaupten wollte, müßte entweder annehmen, daß Gott sich oder andere täuschen, oder aber, daß eine Wahrheit der andern widersprechen könne, daß also Gott nicht die letzte Quelle und der Urgrund aller Wahrheit sei.

Dasselbe folgt aus dem Begriffe der Wahrheit. Es gibt wohl mehrere Erkenntnisquellen der Wahrheit, aber nur eine Wahrheit, wie es nur ein Sein gibt. Die objektive Wahrheit ist nur ein Attribut des Seins. Was ist, das ist wahr, und wie deshalb kein Ding zugleich sein und nicht sein kann, so kann dasselbe auch nicht zugleich wahr und falsch sein. Entweder bewegt sich die Erde um die Sonne oder nicht. Beides kann nicht zugleich wahr sein. Soll nun unsere Erkenntnis wahr sein, so muß sie mit diesem Tatbestand übereinstimmen, gleichviel ob wir die Kenntnis aus der Offenbarung oder aus der Erfahrung geschöpft haben. Wenn ich also einmal etwas sicher aus der Offenbarung weiß, so bin ich auch gewiß, daß jedes diesem widersprechende Resultat, zu dem ich auf dem Wege natürlicher Forschung etwa gelange, irrig sein muß: ich muß mich entweder in den vorausgesetzten Tatsachen oder in den daraus gezogenen Schlüssen getäuscht haben. Deshalb bin ich auch weit entfernt von jedem ängstlichen Mißtrauen gegen die kühn voranstürmende wissenschaftliche Forschung. Ich warte mit der größten Zuversicht und Ruhe ihre Ergebnisse ab. Mag man auch in der Hast irgendeine neue Tatsache gegen den Glauben zu verwerten suchen; die weitere besonnene Forschung, die nur im Dienste der Wahrheit steht, wird des Rätsels Lösung bringen. Fr. Paulsen schreibt: „Der Kleri-

[1] Luther nannte die Lehre der Sorbonne, „daß das, was in der Philosophie ausgemachte Wahrheit sei, auch in der Theologie als Wahrheit gelten müsse", höchst verwerflich. Er nimmt keinen Anstoß daran, daß theologisch etwas wahr und philosophisch zugleich falsch sein könne. Vgl. Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie III, 1. Abt.[11] 32; Denifle, Luther und das Lutertum I[2] 638 ff.

kalismus (so nennt er den Katholizismus) haßt und schmäht die Philosophie, sie sei schuld an dem Abfall vom Glauben[1]." Nicht die Philosophie, nur ihr Mißbrauch oder philosophischer Dilettantismus ist schuld an diesem Abfall. Für alle Zeiten bleibt wahr, was schon Baco von Verulam gesagt: „Die oberflächlich betriebene Philosophie führt vielleicht zum Atheismus, die gründliche dagegen führt zur Religion zurück[2]."

Man sage nicht, daß es der Würde der freien Wissenschaft widerspreche, sich in ihren Forschungen von der Offenbarung beeinflussen zu lassen. Das höchste Ziel und Gesetz der Wissenschaft ist nicht die Freiheit, sondern die Wahrheit. Ist es nun gegen ihre Würde, sich in ihren Forschungen an gewisse Grundsätze zu halten, die sie zwar nicht selbst gefunden, die sie aber auch nach ihren eigenen Grundsätzen als wahr anerkennen muß, und die sie vor vielen Abirrungen bewahren, im übrigen aber ihr volle Freiheit der Bewegung lassen? Ist es gegen die Würde eines Schiffers, sich im Dunkel der Nacht nach dem Leuchtturme umzuschauen, der ihn vor den verderbenbringenden Klippen und Untiefen warnt? Raubt ihm das etwa alle nur wünschenswerte Freiheit der Bewegung[3]?

Die Erfahrung, welche die sich selbst überlassene Wissenschaft gemacht hat, sollte uns in dieser Beziehung vor törichter Selbstüberhebung bewahren. In welch grobe Irrtümer sind selbst solche Genies wie Plato, Aristoteles und andere gefallen! Und auch in neuerer und neuester Zeit gibts es kaum etwas Widersinniges, das nicht einen oder mehrere Vertreter gefunden hätte. Die Geschichte der modernen Philosophie ist eine lange Kette unhaltbarer Systeme, die sich gegenseitig widersprechen und nach wenigen Jahren wieder verschwinden. Angesichts dieser Tatsache sollte man eher froh sein, daß wir in den untrüglichen Wahrheiten der christlichen Religion einen sichern Leitstern haben, an dem wir uns orientieren können.

4. Die richtige Methode geht also in der Moralphilosophie gleichzeitig sowohl von unleugbaren Tatsachen der Erfahrung als von allgemeinen metaphysischen Grundsätzen aus, oder um denselben Gedanken in die Gelehrtensprache zu übertragen: sie ist empirisch und spekulativ zugleich. Das Erfahrungselement, von dem sie

[1] Philosophia militans (1901) VI.

[2] Leves gustus in philosophia movere fortasse ad atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducere (De augment. scient. I 5).

[3] Eingehenderes über das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung bei Cathrein, Glauben und Wissen[4 u. 5], 1911. Man vergleiche ferner G. von Hertling, Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft, ebd. 1899. Mausbach, Wissen und Glauben (Wissenschaftl. Beilage der Germania [1899], 65 ff.) v. Nostiz-Rieneck in Stimmen aus Maria-Laach, LVII, 125 ff. Donat, Die Freiheit der Wissenschaft, Innsbruck 1910.

ausgeht, ist die zweifellose Tatsache, daß alle uns bekannten Menschen eine sittliche Ordnung anerkennen. Sie unterscheiden zwischen gut und bös, zwischen guten und schlechten Menschen, sie loben die einen und tadeln die andern, sie besitzen eine Summe von allgemein anerkannten und unbedingt verpflichtenden sittlichen Vorschriften. Wir haben anderwärts den Beweis erbracht, daß diese Vorschriften in *ihren allgemeinsten Umrissen* bei allen Völkern dieselben sind[1]. Diese Tatsache sucht der Moralphilosoph *an der Hand sicherer metaphysischer Grundsätze* allseitig zu erklären und auf ihre letzten Gründe zurückzuführen. Aus bloßen Tatsachen läßt sich selbstverständlich keine Wissenschaft aufbauen.

5. Nach den entwickelten Grundsätzen müssen wir in der Moralphilosophie folgende *irrige Auffassungen* und *Methoden* vermeiden, von denen die einen die Bedeutung und den Wert der natürlichen Vernunft *übertreiben*, die andern *unterschätzen*.

a) Die erste Klasse umfaßt *die Rationalisten* der verschiedensten Schattierungen, die jede Art von übernatürlicher Offenbarung ablehnen und nur die Vernunft als Quelle der Erkenntnis gelten lassen. Das *Freidenkertum* des 18. Jahrhunderts verwarf jede *übernatürliche* Offenbarung. Doch anerkannte es eine sog. Vernunftmoral und Vernunftreligion. Die Vernunft ist imstande, das Dasein Gottes und eine Summe von Wahrheiten über sein Verhältnis zur Welt zu erkennen. Das ist nun freilich sehr inkonsequent. Wenn man einmal Gottes Dasein zugibt, mit welchem Grund kann man ihm die Möglichkeit absprechen, mit seinen Geschöpfen in Verbindung zu treten und ihnen übernatürliche Wahrheiten zu offenbaren?

Am schärfsten ausgebildet tritt uns der Rationalismus in der sog. *spekulativen Schule* Fichtes, Schellings und Hegels entgegen, die der Vernunft schöpferische Kraft zuschreibt und alle Wahrheit als ein Produkt der in dem Menschen sich offenbarenden absoluten Vernunft ansieht. Hier wird das richtige Verhältnis auf den Kopf gestellt. Die Wahrheit soll nicht in der Übereinstimmung des Denkens mit dem Sein bestehen, sondern umgekehrt in der Übereinstimmung oder Identität des Seins mit dem menschlichen Denken. *J. Kant* kann insofern der rationalistischen Richtung beigezählt werden, als er jede übernatürliche Offenbarung verwirft. Weil er aber der theoretischen Vernunft das Vermögen abspricht, über die gegebene Erfahrung hinauszukommen, so wird er besser zu den Anhängern des Irrationalismus gezählt, von dem gleich die Rede sein wird.

---

[1] Vgl. *Cathrein*, Die Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit, eine ethnographische Untersuchung, 3 Bde., Freiburg, Herder, 1914.

b) Dürfen wir die Bedeutung der Vernunft nicht übertreiben, so dürfen wir sie ebensowenig unterschätzen. In diesen Fehler fällt

α) der Traditionalismus. Nach de Lamennais und andern ist die Vernunft aus sich nicht imstande, mit Sicherheit die Wahrheit zu erkennen; nur mit Hilfe fremder Belehrung auf Grund einer göttlichen, von Geschlecht zu Geschlecht überlieferten Offenbarung kann die Vernunft zur Sicherheit vordringen. Diese Lehre muß schließlich zum Skeptizismus führen. Denn wodurch erlange ich Gewißheit über das Dasein, den Charakter und Umfang der ursprünglichen göttlichen Offenbarung? Doch gewiß nicht durch die göttliche Offenbarung selbst. Also höchstens durch das Zeugnis der Menschen. Aber was gibt mir Gewißheit, daß dieses Zeugnis nicht trügt? Entweder vermag die menschliche Vernunft aus sich manches mit Sicherheit zu erkennen, oder wir müssen an der Wahrheit verzweifeln.

β) Dem Traditionalismus verwandt ist die rein geschichtliche Richtung in der Moralphilosophie, welche nur die Geschichte allein als Lehrmeisterin der Sitten anerkennt. Die Geschichte darf gewiß vom Moralphilosophen nicht vernachlässigt werden, aber sie ist nicht die höchste und noch viel weniger die einzige Quelle der Sittenlehre. Sie bedarf selbst einer höheren Norm. Wer nicht im Lichte gesunder Vernunftprinzipien an das Studium der Geschichte herantritt, fällt leicht in verhängnisvolle Irrtümer. Die Prinzipien müssen sich nicht nach den Sitten, sondern die Sitten nach den Prinzipien richten. Die Geschichte der Menschen ist leider nur zu häufig die Geschichte sittlicher Verirrungen.

γ) Der Irrationalismus. „Der Protestantismus", schreibt Paulsen, „ist in seinem Ursprung und Wesen irrationalistisch: die Vernunft kann aus sich von Glaubenssachen nichts erkennen... Das ist Luthers Auffassung... Luther hatte an sich die Erfahrung gemacht, daß es auf diesem Wege (der Vernunft und guten Werke) nicht ging... Er schloß: also ist die Vernunft in religiösen Dingen überhaupt blind. Und die Kirche ist blind, daß sie der Vernunft zu viel getraut hat. Das ganze Verderben, worin sie liegt, kommt aus ihrem Zutrauen zur menschlichen Vernunft... Also hinaus mit der falschen Lehre, mit dem Menschenwitz philosophisch-theologischer Systeme, mit ihren Spekulationen über Dasein und Wesen Gottes und sein Verhältnis zur Welt[1]." „Um eine ungeheure, befreiende Vereinfachung handelt es sich, mit Harnack zu reden, in der Reformation, um die Freimachung des religiösen Glaubens von der Spekulation und den sophistischen Künsten der Schulen und Schulgelehrten." Leider, klagt Paulsen, hielten Luther und Melanchthon diesen Standpunkt nicht fest. Bald hielt die „dogma-

[1] Paulsen, Kant, der Philosoph des Protestantismus (1899), 10—11.

tische Philosophie" auch auf den protestantischen Universitäten ihren Einzug. „Schon Melanchthon hat dazu die aristotelische Philosophie, die er unter dem ersten Einfluß der neuen religiösen Bewegung mit Luther als heidnischen Greuel von sich gestoßen hatte, zugerichtet."

So blieb es bis auf Kant. Dieser brachte zur vollen Klarheit, „was im ursprünglichen Protestantismus in seinen Grundtendenzen angelegt war". „Er ist überzeugt, die spekulative Vernunft ist nicht fähig, den religiösen Glauben durch taugliche Beweise zu unterstützen. Die Wissenschaft, das Werk des gegebene Tatsachen durch intellektuelle Funktionen konstruierenden Verstandes, kann niemals über die empirische Welt hinauskommen; sie kann nicht einmal über eine ‚erste Ursache' und ihr Wesen etwas feststellen[1]."

Es bleibt also nach Kant für das Transzendente nur mehr der „praktische Vernunftsglaube". Ob aber diesem „Glauben" etwas Objektives entspricht, können wir nicht wissen. Diese Auffassung führt notwendig zum vollen Skeptizismus. Wenn unsere Begriffe nur subjektive Erkenntnisformen sind, in die wir den Inhalt unserer Erfahrung gießen, hat unsere Erkenntnis keinen objektiven Wert. Wir können nicht einmal mehr wissen, ob die andern Menschen dieselben Begriffe und Grundsätze haben wie wir. Wir sind eingekeilt in Erfahrungsphänomene, die wir durch unsere Erkenntnisformen bearbeiten. Eine sichere Brücke in die Außenwelt gibt es nicht mehr.

Eine notwendige Folgerung aus der kantischen Auffassung von Wissen und Glauben ist die völlige Unabhängigkeit beider Gebiete voneinander. „Der Glaube stammt aus ‚der praktischen Vernunft', aus der Willensseite unseres Wesens, und darum wird er als solcher von Anfechtungen des Verstandes überhaupt nicht erreicht[2]." Wenn das richtig ist, dann muß man auch mit Luther zugeben, es könne etwas theologisch wahr und zugleich philosophisch falsch sein und umgekehrt. Aber ein solcher Standpunkt ist absurd. Wer möchte noch an einem Glauben fest-

[1] Ebd. 14. „Die Freiheit des Geistes," schreibt Erich Cassirer (Naturrecht und Völkerrecht, Berlin 1919, S. 6), „welche in der christlichen Religionsgeschichte vom Protestantismus erkämpft wurde, ist in der Philosophie Kants zur Grundlage aller rationalen Spekulation erhoben worden. Treitschke weiß davon zu berichten: ‚und ganz und gar vom protestantischen Geiste erfüllt war jene eine reifere Form des deutschen Protestantismus, welche endlich aus den Gedankenkämpfen der gärenden Zeit siegreich hervorging und ein Gemeingut des norddeutschen Volkes wurde: die Ethik Kants. Der kategorische Imperativ konnte nur auf diesem Boden der evangelischen Freiheit und der entsagenden pflichttreuen Arbeit erdacht werden.' (Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert, 4. Heft, 1. Teil, S. 78.)"

[2] Paulsen, F. Kant, sein Leben und seine Lehre (1899) 396.

halten, von dem er zugibt, daß er mit den sichern Ergebnissen der Wissenschaft in Widerspruch treten kann[1]?

δ) Durch seine Lehre von der Unerkennbarkeit aller übersinnlichen Dinge ist Kant der Vater des modernen Agnostizismus geworden. Dieser hat aber auch von anderer Seite Zuzug erhalten, namentlich von seiten der Empiristen und Positivisten, die alle transzendenten Erkenntnisse leugnen. Zu dieser Richtung gehören Aug. Comte, Herbert Spencer, Ernst Laas, Friedrich Jodl und unzählige andere, welche jede Metaphysik ablehnen.

Wir können zwar diese heute so weit verbreitete Scheu vor jeder Metaphysik begreifen, nachdem uns die Spekulation seit einem Jahrhundert die absonderlichsten Träumereien als Metaphysik feilgeboten hat. Nichtsdestoweniger bedeutet die Verwerfung der Metaphysik die Verzichtleistung auf jede tiefere Erfassung und Begründung der nun einmal vorhandenen Ordnung der Dinge, die sich mit bloßen Tatsachen nicht erklären läßt. Die Wissenschaft hat es mit dem Allgemeinen und Unwandelbaren zu tun. Ihre Schlüsse können nicht heute wahr und morgen falsch sein, sie können sich also nicht auf die bloße Erfahrung mit ihren beständig wechselnden Erscheinungen gründen.

In der Tat, nehmen wir einmal an, die metaphysischen Prinzipien des Widerspruchs und der Identität seien nicht sicher, dann ist überhaupt kein Vernunftschluß mehr sicher. Setzen wir das Kausalitätsprinzip nicht als objektiv und allgemein gültig voraus, so ist der Induktionsbeweis, auf dem alle Erfahrungswissenschaften beruhen, wertlos. Wie sollte ferner die Moralphilosophie nicht zu ganz verschiedenen Ergebnissen gelangen, je nach der Verschiedenheit der Metaphysik, welche vorausgesetzt wird? Wer in dem Menschen nur ein Wirbeltier sieht und keinen ihm vorgesetzten Zweck anerkennt, wird auf sittlichem Gebiet zu ganz andern Schlüssen gelangen als derjenige, der von der Wahrheit ausgeht, daß der Mensch aus Gottes Schöpferhand hervorgegangen ist und eine auf dieser Erde ihm vorgezeichnete Aufgabe zu lösen hat. Tatsächlich bauen denn auch alle Empiristen ihre Moralphilosophie auf metaphysische Voraussetzungen auf und beweisen dadurch, wie unmöglich es ist, ohne Metaphysik fertig zu werden. So gehen sie fast alle von der Annahme aus, der Mensch habe sich in jeder Beziehung allmählich aus einem tierischen Zustande herausgearbeitet, die sittlichen Anschauungen seien das Ergebnis eines langwierigen Umbildungsprozesses. Diese Voraussetzung ist nur eine Folgerung aus Irrtümern, die dem metaphysischen Gebiete angehören. H. Ulrici wendet ein, die Ethik lasse sich nicht auf

[1] So schreibt Haering (Der christliche Glaube, Tübingen 1906, 154): „Der Satz von der doppelten Wahrheit, daß etwas in der Theologie wahr und in der Philosophie falsch sein könne, läßt sich nicht auf die Dauer im Ernste verfechten."

Metaphysik gründen, denn das Fundament müsse dem Begründeten gleichartig (homogen) sein. Allein diese Behauptung ist unrichtig. Unter Fundament der sittlichen Ordnung kann man doch nur deren Ursachen verstehen. Ist es nun richtig, daß die Ursachen dem Verursachten gleichartig sein müssen? Gewiß nicht. Man unterscheidet innere und äußere Ursachen. Müssen etwa die inneren Ursachen, das heißt die Bestandteile einer Sache, dieser gleichartig sein? Müssen die Bestandteile des Wassers schon Wasser, die Bestandteile einer Maschine schon Maschinen sein? Niemand wird das behaupten[1]. Ebensowenig brauchen die äußeren Ursachen, das heißt die bewirkende und die Zweckursache ihrer Wirkung gleichartig zu sein. Die bewirkende Ursache des Hauses ist der Baumeister, die des Kleides der Schneider. Sind hier Ursache und Wirkung gleichartig? Die Zweckursache der Arznei ist die Gesundheit. Ist da Gleichartigkeit vorhanden?

ε) Der Moralskeptizismus endlich verzichtet von vornherein auf die Aufstellung allgemein gültiger, wissenschaftlicher Grundsätze und begnügt sich damit, an der Hand der Erfahrung gewisse praktische Verhaltungsmaßregeln für die augenblicklich gegebenen Verhältnisse aufzustellen. In der Wissenschaft hat natürlich diese Richtung keine Vertreter. Wer wollte im Ernst eine wissenschaftliche Sittenlehre aufstellen, wenn er keine für möglich hält? Im praktischen Leben begegnet man aber nicht selten Männern, welchen der Moralskeptizismus als Ruhebett dient, auf dem sie sich behaglich der Genüsse dieses Lebens erfreuen.

III.

Geschichte der Moralphilosophie[2].

Eine eingehendere Darstellung der wichtigsten Moralsysteme werden wir im Verlaufe unserer Untersuchung geben. Hier wollen wir nur einen kurzen Rückblick werfen auf die Hauptphasen der Entwicklung moralphilosophischer Forschung.

[1] Siehe Gutberlet, Ethik und Religion (1892) 194.

[2] Die Literatur, die speziell die Geschichte der Moralphilosophie behandelt, ist nicht sehr zahlreich. Um einen Einblick in die Entwicklung der Moralphilosophie zu gewinnen, ist man genötigt, die größeren Werke über die gesamte Geschichte der Philosophie zu Rate zu ziehen. Es ist das nicht auffällig, denn die Ethik hängt von der Metaphysik ab, und jeder Philosoph konstruiert seiner Moral auf dem Boden seines philosophischen Systems. Man kann deshalb die moralphilosophischen Ansichten eines Autors gar nicht eingehend wiedergeben, ohne sein ganzes philosophisches System in den Hauptzügen darzulegen. Eine fast vollständige Aufzählung der Literatur sowohl zur Geschichte der Philosophie überhaupt als zur Geschichte der Moralphilosophie im besondern findet sich bei Überweg, Grundriß der Ge-

I. Die Moralphilosophie der vorchristlichen Zeit.

Schon seit den ältesten Zeiten begegnen uns Weise, die in kürzeren oder längeren Sprüchen die wichtigsten Lehren der Moral vortrugen, aber meist ohne systematischen Zusammenhang und philosophische Begründung, so daß sie kaum Moralphilosophen genannt werden können. Erwähnt sei der chinesische Philosoph Lao-tse (geb. ca. 640 v. Chr.), der pantheistischen Ideen huldigte. Die Tugend besteht in der Ähnlichkeit mit Tao, dem unpersönlichen Urwesen, das alles durchdringt und allem sein Gesetz aufdrückt. Der Mensch soll wie Tao aus selbstloser Liebe andern Gutes tun und Böses mit Gutem erwidern. Von größerem Einfluß wurde Konfu-tse (Kong-tse, ca. 559—479 v. Chr.), nach dem der Mensch in Vollkommenheit geboren wurde und diese Vollkommenheit wieder zu erlangen die Aufgabe hat. Zur Lösung dieser Aufgabe bedarf er vor allem der Einsicht und der umfassendsten Menschenliebe. Konfu-tses Ideen wurden weiter entwickelt von Meng-tse (371—288 v. Chr.).

Unter den griechischen Weisen der ältesten Zeit ragen hervor Solon (ca. 639—559 v. Chr.), dem die Sinnsprüche: Lüge nicht, rate nicht das Angenehmste, sondern das Beste usw. beigelegt werden; Thales (geb. um 624 v. Chr.), der die Selbsterkenntnis *(γνῶθι σαυτόν)* als die Grundlage der Weisheit forderte; Pythagoras (um 582—500 v. Chr.) verlangte von seinen Schülern schweigenden Gehorsam, unbedingte Unterwerfung unter die Autorität der überlieferten Lehre und strenge Mäßigkeit. Die überlieferte Lehre galt durch die Berufung auf den Lehrer als gesichert *(αὐτὸς ἔφα)*. Von Heraklit (535—475) ist der

---

schichte der Philosophie, 11. Auflage, Band IV (1916); S. 764 ff.; vgl. noch Falckenberg, Geschichte der neuen Philosophie[8] (1921); August Messer, Die Philosophie der Gegenwart (1922). Über die Ethik im besondern handeln: Meiners, Geschichte der älteren und neuen Ethik (1800—1801); Rosmini, Storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio della morale (1837); P. Janet, Histoire de la philosophie morale et politique dans l'antiquité et les temps modernes (1858); K. Werner, Grundriß der Geschichte der Moralphilosophie (1859); Whewell, Lectures on the history of moral philosophy (1863); Sidgwick, Outlines of the history of Ethics (1892); Feuerlein, Die philosophische Sittenlehre in ihren geschichtlichen Hauptformen (1857); Ziegler, Geschichte der Ethik (Bd. I: Die Ethik der Griechen und Römer; Bd. II: Geschichte der christlichen Ethik [1881—1886]); Jodl, Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie[3] (1908); Gaß, Geschichte der christlichen Ethik; Luthardt, Geschichte der christlichen Ethik usw.; die vier letztgenannten Autoren sind in bezug auf katholische Lehren voll Schiefheiten und Entstellungen; Max Wundt, Geschichte der griechischen Ethik, 2 Bde. (1908 bis 1911); Fr. J. Stein, Historisch-kritische Darstellung der pathologischen Moralprinzipien (1871); Studien über die rationellen Moralprinzipien (1875).

Spruch aufbewahrt, daß sich alle menschlichen Gesetze von dem einen göttlichen ernähren.

Die eigentliche moralphilosophische Untersuchung beginnt am Ende des perikleischen Zeitalters. Erst wenn die sittlichen Gebote von vielen angezweifelt werden, fängt man an, tiefer ihr Wesen und ihre Grundlagen zu erforschen. So war es zur Zeit der Sophisten, welche die sittlichen Gebote als bloßes Produkt der Gewohnheit oder des menschlichen Gesetzes ansahen. Gegen sie verteidigten Sokrates und Plato die Objektivität, Allgültigkeit und den höheren Ursprung der sittlichen Ordnung.

Sokrates (470—399 v. Chr.) hat zuerst, wie Cicero bemerkt[1], die Philosophie vom Himmel auf die Erde herabgerufen und sie genötigt, über das Leben und die Sitten, die Güter und Übel zu forschen. Alle Tugenden führt Sokrates zurück auf Weisheit und Klugheit. Niemand ist freiwillig schlecht, denn jeder strebt notwendig nach Glück, und die Tugend ist der einzige Weg zum Glück. Das sittlich Gute ist auch das wahrhaft Nützliche und Erfreuende. Die ganze Welt wird durch die Weisheit der Götter regiert, und die menschliche Klugheit ist nur eine Anteilnahme an der göttlichen Weisheit.

Sein Schüler Plato (427—347 v. Chr.) erblickt das höchste Gut und die Glückseligkeit des Menschen in der größtmöglichen Verähnlichung mit Gott oder der Idee des Guten. Diese Verähnlichung kann jedoch im irdischen Leben nur unvollkommen erreicht werden. Die Tugend befähigt den Menschen zu dem Handeln, durch das er gottähnlich wird. Sie besteht aber nicht allein in der Weisheit, sondern auch in der Mäßigkeit und dem Starkmut, die den begehrlichen und erzürnenden Teil der Seele der Vernunft unterwerfen. Die Gerechtigkeit ist die allgemeine Tugend, die bewirkt, daß jeder Teil der Seele seine Funktion in richtigem Verhältnis ausübe und so die Harmonie im Menschen zustande komme. Durch die Tugend soll der Mensch seine unsterbliche Seele vom Bösen läutern. Wer ein reines, gottwohlgefälliges Leben geführt, wird der ewigen Seligkeit teilhaft, während der unheilbare Frevler der ewigen Verdammnis anheimfällt.

Obwohl ihm seine Vorgänger mächtig vorgearbeitet haben, muß doch als eigentlicher Begründer der systematischen Moralphilosophie Platos Schüler Aristoteles (384—322 v. Chr.) aus Stagira in Thrakien angesehen werden. Mit der Ethik befassen sich die sog. nikomachische Ethik, die von Aristoteles selbst herrührt, sodann die eudemische Ethik, die seinen Schüler Eudemus zum Verfasser hat, und die Magna Moralia, die ein Auszug aus den beiden vorgenannten Büchern und das Werk

[1] Tusculan. l. 5, c. 4.

eines andern Schülers des Aristoteles ist. Mit dem Staat befaßt sich die „Politik". Die „Ökonomik" handelt von der Familie und dem Erwerbsleben.

Das letzte Ziel und höchste Gut des Menschen ist die Glückseligkeit, die um ihrer selbst willen erstrebt wird, und derentwegen alle andern Güter begehrt werden. Diese Glückseligkeit kann nur in der vollkommensten, dem Menschen als Vernunftwesen eigentümlichen Vernunfttätigkeit in einem vollen Menschenleben bestehen. Diese Tätigkeit ist von selbst mit Lust verbunden. Die Glückseligkeit ist aber von äußeren Gütern bedingt, und der Mensch kann sie nur durch eigene Bemühung erwerben, obwohl sie als Lohn der Tugend eine Gabe der Götter ist. Die Bildung zur Tugend beruht zwar auf natürlicher Veranlagung, bedarf aber der Einsicht und der Übung. Die Tugenden sind teils dianoetische, die den Verstand vervollkommnen, teils ethische, die dem Willen eine dauernde Richtung auf das sittliche Gute geben. Der Staat ist eine durch die Natur bestehende Gemeinschaft. Eingehend behandelt Aristoteles seinen Ursprung und Zweck, die verschiedenen Staatsverfassungen usw. und erörtert dabei auch die Familie, das Eigentum usw.

Mit seltenem Scharfsinn untersucht er die einzelnen sittlichen Begriffe und Erscheinungen sowie ihr Verhältnis zueinander. Die Ergebnisse seiner Forschung sind vielfach bleibende Resultate der Wissenschaft geworden. Und doch läßt seine Ethik unbefriedigt und kalt, weil er den tiefsten Fragen aus dem Wege geht. Auf die Frage nach der Ursache, dem letzten Grund und Ziel der sittlichen Ordnung, nach ihrem Zusammenhang mit der gesamten Weltordnung, nach dem Ursprung der Pflicht, nach dem Zusammenhang des sittlichen Lebens mit dem Lose in der Ewigkeit erhalten wir keine Antwort, obwohl die Prämissen zu diesen Antworten in seinen Ausführungen enthalten sind und sein Lehrer Plato diese Antworten schon gegeben hatte. Es hängt dies mit seiner unklaren Idee von Gottes Wesen und Verhältnis zur Welt zusammen. In dieser Beziehung steht Plato hoch über Aristoteles, und es darf uns deshalb nicht wundern, daß die Kirchenväter in den ersten Jahrhunderten Plato vor seinem Schüler den Vorzug gaben.

Neben der im wesentlichen idealistisch gerichteten Ethik der großen Philosophen kam eine mehr sensualistisch-materialistische Richtung auf, die die sittliche Ordnung vorwiegend in den Dienst irdischen Wohlergehens stellt. Angebahnt wurde diese Richtung durch Demokrit (ca. 460—370 v. Chr.), nach dem das höchste Gut und Glück des Menschen in der ewig heitern Gemütsstimmung oder der Wohlgemutheit (*εὐθυμία*) besteht. Das Mittel zu dieser Gemütsverfassung ist die Tugend, die uns von den Begierden und äußeren Dingen unabhängig und genügsam macht und uns in der richtigen Auswahl der zu erstrebenden

oder zu fliehenden Lust leitet. Weiter ausgebildet wurde diese Lustlehre — und zwar in vorwiegend sensualistischem Sinn — von Aristipp von Kyrene (435—354 v. Chr.) und Epikur (341—270 v. Chr.).

Eine der hedonistischen scheinbar entgegengesetzte Lehre vertraten die Zyniker Antisthenes (444—369) und Diogenes von Sinope (414—324 v. Chr.). Ihnen gilt die Tugend allein als wahres Gut, außer dem zum Glück nichts nötig ist. Die Lust ist schlecht, der wahre Weise steht über allen menschlichen Gesetzen, nur unter dem Gesetze der Tugend. Doch gibt es nur wenige Weise, die meisten sind Toren. Die Lehre der Zyniker artete bald in Verachtung anderer Menschen, in Anmaßung und Unverschämtheit (Zynismus) aus.

Die Stoiker Zeno (336—264 v. Chr.) und sein Schüler Kleanthes, Chrysippus u. a. knüpften wieder an die Lehre des Antisthenes an und suchten sie zu vervollkommnen. Auch ihnen gilt die Tugend als das höchste Gut des Lebens. Die Tugend besteht in dem naturgemäßen Leben, sie ist um ihrer selbst willen zu erstreben und genügt zum Glück.

Unter den Römern ist der bedeutendste Philosoph M. T. Cicero (106—43 v. Chr.), der sich vorwiegend mit Fragen der Theodicee und Ethik befaßte. Ein eigenes vollständiges System hat er nicht aufgestellt, er war mehr Eklektiker, aber in der Moral zeichnet er sich dadurch aus, daß er den allgemeinen menschlichen Anschauungen über die sittliche Ordnung klaren und beredten Ausdruck verleiht. Er anerkennt das natürliche, allen Menschen gemeinsame Sittengesetz, das über allen menschlichen Gesetzen steht, von dem uns kein Mensch entbinden kann, und das ein Ausfluß der göttlichen Vernunft, des ewigen Gesetzes ist. Sehr eingehend behandelt er die vier Kardinaltugenden in seinem Buche De officiis.

Außer Cicero verdienen unter den römischen Philosophen Erwähnung L. A. Seneca (2—65 n. Chr.), Epiktet (lehrte in der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts zu Rom) und der Kaiser Marc Aurel († 180), die alle dem Stoizismus huldigten.

II. Die Moralphilosophie der christlichen Zeit bis zur Glaubensspaltung.

Die Kirchenväter und Kirchenschriftsteller der ersten christlichen Jahrhunderte waren so sehr durch die Verteidigung und Erklärung der katholischen Glaubenslehre in Anspruch genommen, daß ihnen zu eingehenden philosophischen Betrachtungen wenig Zeit und Gelegenheit blieb. Doch gibt es kaum irgendeine Frage der Moral, die sie nicht gelegentlich philosophisch untersucht und begründet haben. Das gilt z. B. von Justin dem Philosophen († 167), Irenäus († 202), Minucius

Felix (Anfang des 3. Jahrhunderts), Klemens von Alexandrien († 206), Origenes († 254), Ambrosius (340—397), Gregor von Nazianz († 390), Hieronymus (340—420) und Augustinus (353—430). Besonders der letztgenannte hat schon die meisten ethischen Fragen auch philosophisch eingehend und scharfsinnig behandelt, so z. B. die Lehre vom ewigen Gesetz, vom natürlichen Sittengesetz, vom Gewissen, von der Sünde, den Tugenden und Lasten, den Pflichten in Ehe, Familie und Staat[1].

Was die Ethik der christlichen Periode von der vorausgehenden wesentlich unterscheidet, ist die volle Klarheit über die Stellung der Menschen zu Gott, die man bei den heidnischen Philosophen vermißt. Steht einmal fest, daß der Mensch von Gott und für Gott geschaffen wurde, daß dieses Leben nur eine Zeit der Vorbereitung auf die Ewigkeit ist und alle Menschen einst vor dem allwissenden und allgerechten Richter erscheinen werden; steht außerdem noch fest, daß zwischen Wissen und Glauben kein Widerspruch sein kann, so sind damit die wichtigsten Orientierungspunkte auch für die rein natürliche Ethik festgesteckt.

Das rege wissenschaftliche Streben, das im 4. und 5. Jahrhundert in weiten Kreisen anhob, wurde leider durch die Völkerwanderung zum Stillstand gebracht, und konnte erst wieder nach der Zivilisierung der halbbarbarischen Völker von neuem einsetzen. Am spätesten war dies bei der Ethik der Fall. Wir wissen zwar aus den Werken Alcuins († 804), Abälards († 1142) und Johannes' von Salisbury († 1180), daß man sich schon zu deren Zeiten mit ethischen Fragen beschäftigte, aber erst seit dem Bekanntwerden der ethischen und politischen Schriften des Aristoteles nahm die Moralphilosophie einen neuen Aufschwung.

Alexander von Hales († 1245) ist der erste Scholastiker, der die gesamte Philosophie des Aristoteles kannte und in seiner Theologie verwertete. Albert der Große (1193—1280) hat die aristotelische Philosophie systematisch in mehreren Schriften dargelegt, die man als erklärende Paraphrasen des Aristoteles bezeichnen kann. Eingehend handelt er von den Kardinaltugenden, dem Gewissen, dem Sittengesetz usw. Alberts Schüler, der hl. Thomas von Aquin (1225—1274), überragt alle andern Scholastiker durch Scharfsinn, Tiefe, Klarheit und streng geschlossene Systematik. In seiner Philosophie folgt Thomas ganz dem Aristoteles, dessen Schriften er zum großen Teil kommentiert. Er hat sozusagen die aristotelische Philosophie, soweit sie mit dem Christentum vereinbar ist, in sich aufgenommen und im Dienste der Theologie verwertet. In seiner Summa contra gentiles hinterließ er schon eine philosophische Apologetik des Christentums, in der er auch viele ethische Fragen rein philosophisch mit der ihm eigenen Klarheit und Tiefe behan-

[1] Vgl. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus (1909).

delt. Auch in seinen übrigen Werken, besonders in der Summa theologica, hat er fast alle Fragen der Ethik nicht nur theologisch, sondern auch philosophisch eingehend besprochen, so daß seine Schriften eine unerschöpfliche Fundgrube für die Moralphilosophie bilden. Da wir uns an seine Grundgedanken anschließen und ihn an vielen Stellen ausdrücklich anführen, können wir hier von einer Darlegung seiner Ethik absehen.

Neben Thomas haben sich der hl. Bonaventura († 1274), Heinrich von Gent († 1293), Richard von Middletown († ca. 1300), Roger Bacon († 1294), Ägidius Colonna († 1316) und besonders Duns Scotus († 1308) große Verdienste um die Ethik erworben. Seit der Mitte des 14. Jahrhunderts tritt ein gewisser Verfall der Scholastik ein. Viele Schriftsteller verlieren sich in Spitzfindigkeiten und geraten in eine skeptische Richtung, die besonders durch Durand de St-Pourçain († 1332) und Wilhelm von Occam († 1347), den Vater des Nominalismus, angebahnt wurde. Erwähnung verdienen aus dieser Zeit die Ethik Johann Buridans († nach 1350), der die Willensfreiheit eingehend untersuchte und einen Band Quaestiones in decem libros Ethicorum hinterließ, ferner Nicolas d'Oresme († 1382), der ein Buch De mutatione monetarum verfaßte; endlich Johannes Gerson († 1429) und Gabriel Biel († 1495), die in ihren Schriften vielfach auch ethische Fragen untersuchen.

III. Die Moralphilosophie seit der Glaubensspaltung.

Eine neue Blüteperiode der Philosophie und Theologie beginnt mit dem 16. Jahrhundert. Die überhandnehmende Sittenlosigkeit und die Begünstigung des alten Heidentums durch die sog. Renaissance bedrohten die Grundlagen des Glaubens. Schon vor dem Abfall Luthers machte sich deshalb das Bedürfnis nach einer gründlichen Regeneration der Philosophie und Theologie bemerkbar. Beweis dessen sind die Schriften der Dominikaner Cajetanus († 1534) und Victoria († 1546). Doch erst nach dem Konzil von Trient gelangte die katholische Wissenschaft zu voller Blüte. In ethischen Fragen taten sich durch ihre Schriften besonders hervor Dominikus Soto (1494—1560: De iure et iustitia), Bartholomäus von Medina (1528—1581: Commentar. in S. Thom. 1, 2), Ludwig Molina (1535—1600: De iustitia et iure), Dom. Bañez (1527—1604: Commentar. in Summam S. Thom.), Franz Suarez (1548—1617: De Legibus et Deo legislatore, De Religione, Defensio fidei catholicae), Rob. Bellarmin (1542 bis 1621: Disputationes de Controversiis fidei), L. Lessius (1554 bis 1623: De iustitia et iure; De divinis perfectionibus), Paul Lay-

mann (1525—1635: Theologia moralis), Barth. Mastrius († 1659: Theologia moralis) und, um nur noch einen zu nennen, Joh. de Lugo († 1660), dessen klassisches Werk De Iustitia et iure auch heute noch die größte Beachtung verdient.

Schon im 16. Jahrhundert bestand fast allgemein an den philosophischen Fakultäten ein eigener Lehrstuhl für Moralphilosophie. Der Professor dieses Faches sollte die Schriften des Aristoteles über Ethik und Politik erklären und im Anschluß daran die allgemeinen Grundsätze der sittlichen Ordnung darlegen und philosophisch begründen. Allerdings wurde die Ethik vielfach mit Rücksicht auf die Theologie behandelt. Es lag kein Bedürfnis vor, die Ethik vollständig von der Theologie zu trennen. Denn nach katholischer Lehre können Wissen und Glauben einander nie widersprechen, und da eine gründliche Moraltheologie ohne die Mithilfe der Moralphilosophie unmöglich ist, so lag es nahe, die Moralphilosophie vorwiegend mit Rücksicht auf die Moraltheologie zu behandeln.

Anders lagen die Verhältnisse auf protestantischer Seite. Nachdem man die kirchliche Autorität verworfen und das einzelne Individuum zum obersten Richter in religiösen Dingen erhoben hatte, waren dem Rationalismus die Tore weit geöffnet, und die Philosophie wurde immer mehr Alleinherrscherin. Von einer eigentlichen Dogmatik konnte im Grunde keine Rede mehr sein, da sich jeder selbst seinen Glauben „spekulativ" zurecht legte. Es war deshalb ganz natürlich, daß die Philosophie immer mehr von aller Rücksicht auf Theologie und Offenbarung losgerissen und selbständig behandelt wurde — nicht zu ihrem Vorteil.

Zwar hatte Luther im ersten Ansturm gegen den alten Glauben der Vernunft jede Fähigkeit in religiösen Dingen abgesprochen. Die Vernunft nannte er eine tolle Närrin, die „nicht zu mucksen habe, selbst wenn es von oben herab heiße, zwei und fünf sind acht", die Universitäten bezeichnete er als die eigentlichen Burgen des Teufels. Auch trug er die Lehre von der doppelten Wahrheit vor, wie schon bemerkt wurde (S. 11). Auf die Dauer ließ sich aber dieser Standpunkt nicht festhalten. Schon Melanchthon suchte die Philosophie wieder zu Ehren zu bringen. Er selbst verfaßte einen Abriß der Moralphilosophie. Im Jahre 1545 schrieben die Statuten der Universität Greifswald ausdrücklich die Erklärung der nikomachischen Ethik vor, und so blieb es auf lange hinaus. Noch im 16. Jahrhundert schrieben Bodin (1530—1596) und Gregor von Toulouse (1540—1617) ihre Werke über den Staat.

Großen Einfluß gewann Hugo Grotius († 1645) durch sein bekanntes Werk De iure belli et pacis, das mit einer ausführlichen Einleitung über das Naturrecht und die Moralphilosophie im allgemeinen beginnt. Es wäre aber ein Irrtum, zu meinen, Grotius behandle seinen

Gegenstand rein philosophisch. Er entnimmt seine Beweise oft der Heiligen Schrift und beruft sich nicht selten auf die Autorität der Scholastiker, die er sehr hoch schätzte. Auf den Spuren von Grotius wandelt Sam. Pufendorf († 1694) in seinen Werken De iure naturae et gentium und De officiis hominis et civis. Pufendorf soll zuerst seit dem Jahre 1661 in Heidelberg öffentlich Naturrecht gelehrt haben. Wenn man sich nicht an das bloße Wort hält, ist diese Behauptung nicht richtig. Unter Naturrecht versteht Pufendorf die ganze Moralphilosophie. Das ergibt sich klar aus seinem Hauptwerke. Nun aber existierten längst vor ihm an den Universitäten Lehrstühle der Moralphilosophie. Pufendorf hat durch seine Behauptung, daß der Unterschied von gut und bös im freien Willen Gottes wurzele, den modernen Moralpositivismus eingeleitet. Von den Nachfolgern Pufendorfs in Deutschland sei Christian Thomasius (1655—1728) erwähnt, der zuerst die Rechtslehre von der Moralphilosophie loszureißen begann.

Das Prinzip der Sozialität, das Pufendorf seiner Moralphilosophie zugrunde legte, hatte er von dem Engländer Richard Cumberland († 1718) entlehnt. Einer ganz andern Richtung folgte dessen Landsmann Thomas Hobbes (1588—1679), der in seinen Schriften De cive und Leviathan von einem antisozialen Naturzustand der Menschen ausging, den Staat durch Vertrag und die sittliche Ordnung durch das Staatsgesetz entstehen läßt. Andere englische Philosophen glaubten die Erscheinungen der sittlichen Ordnung durch einen angebornen moralischen Sinn erklären zu können, so namentlich Shaftesbury (1671 bis 1713) und Hutcheson (1669—1747). Von pantheistischen Standpunkt aus hat Baruch Spinoza (1632—1677) die sittlichen Anschauungen entwickelt. Allem ethischen Streben liegt der Trieb nach Selbsterhaltung zugrunde. Die höchste Vollkommenheit und die menschliche Glückseligkeit bestehen in der intellektuellen Liebe zu Gott, die entsteht, wenn wir Freude haben in der Zurückführung aller Dinge auf Gott. Da wir eins mit Gott sind, ist die Gottesliebe zugleich Selbstliebe.

In Frankreich huldigten seit dem Anfang des 18. Jahrhunderts die Philosophen der Aufklärung vielfach dem Materialismus und Sensualismus im Sinne der alten Hedonisten. Wir nennen beispielsweise Montesquieu, Diderot, Voltaire, Rousseau, Helvetius u. a.

Die katholischen Philosophen hielten auch im 17. und 18. Jahrhundert an den Grundlagen der Scholastik fest, ließen sich aber doch mannigfach durch Grotius und Pufendorf beeinflussen, so z. B. Ign. Schwarz (Institutiones iuris publici natur. et gent., 1741), A. Dessing (Diatribe circa methodum Wolfianam in philosophia practica, 1752—1753) u. a.

Eine neue Epoche in der Ethik beginnt mit Immanuel Kant

(1724—1804), der aus seinem Schiffbruch der Metaphysik in der praktischen Vernunft Rettung suchte. Eine sichere theoretische Erkenntnis der Dinge an sich ist uns unmöglich, aber in unserer praktischen Vernunft haben wir das allgemein und unbedingt geltende Sittengesetz, das den Glauben an die Unsterblichkeit, die Willensfreiheit und das Dasein Gottes postuliert. Zugleich trennt Kant die Ethik vollständig von der Rechtslehre und der Religion. Aus der kantischen Philosophie entstanden die modernen pantheistischen Systeme, indem man entweder das unbekannte Ding an sich leugnete und das denkende Ich für das allein Reale ausgab (Fichte, 1762—1814) oder Denken und Sein für identisch erklärte (Schelling, 1775—1854; Hegel, 1770—1831). Dem Idealismus Fichtes gegenüber betonte Herbart (1776—1841) mehr das reale Element von Kant und behandelte die Ethik als Teil der Ästhetik, während Schleiermacher (1768—1834) und Schopenhauer (1778—1860) beide Elemente auf pantheistischer Grundlage in Harmonie zu setzen suchten. Allen diesen Systemen gemeinsam ist die Verachtung der Erfahrung, das einseitige Betonen des alles beherrschenden und schöpferischen Denkens und endlich die Willkür, mit der sie konstruiert wurden.

In Frankreich kam durch Aug. Comte (1798—1857) der Positivismus und mit ihm der Altruismus, der Kult der Menschheit, auf, der dann durch J. Stuart Mill (1806—1873) nach England verpflanzt wurde, um von hier aus in Deutschland einzudringen. Bald verband sich mit dem Altruismus der Evolutionismus, die Idee der Entwicklung, und zwar nicht im Sinne Hegels, sondern im Sinne der materialistischen Naturforscher, nach denen sich der Mensch aus dem Tiere herausentwickelt hat und alle sittlichen und religiösen Begriffe das Produkt eines langwierigen Prozesses sind. Diese Entwicklungsidee beherrscht heute fast alle ethischen Systeme, die nicht auf christlichem Standpunkte ruhen. Ein Hauptvertreter dieser Richtung ist Herbert Spencer (1820—1903). Auch die materialistische Geschichtsauffassung von Karl Marx u. a., nach der die sittlichen Ideen nur das Produkt der jeweiligen wirtschaftlichen Verhältnisse sind, bewegt sich im Geleise dieser evolutionistischen Anschauungen. Selbst die pantheistischen Systeme eines E. von Hartmann, Fr. Paulsen, Th. Ziegler und Wilhelm Wundt suchen sich mit dem Evolutionismus in Einklang zu setzen.

Einen sehr ungünstigen Einfluß auf die Ethik hat Fr. Nietzsche (1844—1900) ausgeübt, der im Grunde jede Moral für ein Vorurteil erklärt; auch der Pragmatismus oder Relativismus, der alle unwandelbaren Wahrheiten leugnet, macht sich heute in der Ethik breit. In der neuesten Zeit sind übrigens nur wenige größere Werke

über Ethik erschienen. Wir erwähnen beispielshalber M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik, 1913—1916; W. Stern, Die menschliche Persönlichkeit, 1906—1918; L. Nelson, Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik, 1917; H. H. Wendt, Die sittliche Pflicht, 1916; G. Mehlis, Probleme der Ethik, 1918.

Glücklicherweise hat auch die theistisch-christliche Philosophie einen erfreulichen Aufschwung genommen. Um die Wende des 18. und 19. Jahrhunderts drang zwar der kantische Rationalismus auch in katholische Kreise, allmählich aber besann man sich auf die Vergangenheit und begann wieder auf der Grundlage der Philosophia perennis die Ethik weiter auszubauen, zu vertiefen und den neuen Bedürfnissen anzupassen. Von nachhaltigem Einfluß in dieser Richtung waren besonders die Schriften von Taparelli d'Azeglio (Hauptwerk: Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto, 1840—1843), und M. Liberatore (Institutiones Ethicae et Iuris naturalis; La Chiesa e lo Stato), denen sich Audisio, Roselli, Sanseverino, Zigliara, Signoriello, Ferretti, Schiffini, Talamo und viele andere anschlossen. In Spanien machten sich um die Moralphilosophie verdient Jakob Balmes (1810—1848), Donoso-Cortes (1809—1843), Mendive, Zeph. Gonzalez, Raf. Rod. de Cepeda usw. Für Frankreich und Belgien verdienen, soweit die Ethik in Betracht kommt, Erwähnung de Lehen (Institutes de droit naturel, 1866), de Margerie, Onclaire, P. At, O. Vallet, de Pascal, Ch. Périn, Moulart, Castelein, Vermeersch, Schwalm u. a. In Deutschland hat von protestantischer Seite J. Stahl in vieler Beziehung anerkennenswerte Leistungen in seinen Schriften „Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht" und „Der christliche Staat" hinterlassen. Auch Trendelenburgs „Naturrecht auf dem Grunde der Ethik" und Ahrens' „Naturrecht" enthalten viel Gutes. Auf katholischer Seite haben hervorragende ethische Werke geliefert Moy de Sons, Ferd. Walter (Naturrecht und Politik), Graf Brandis und besonders Theodor Meyer (Die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts, 1868, und das großangelegte und gründliche Werk Institutiones iuris naturalis I [1] 1886, [2] 1906; II 1900), ferner A. Stöckl (Lehrbuch der Philosophie III: Ethik, Sozial- und Rechtsphilosophie, Geschichte der Philosophie, Geschichte der Philosophie des Mittelalters usw.), K. Gutberlet (Ethik und Naturrecht, [3] 1901; Ethik und Religion, 1892), J. Costa-Rossetti (Philosophia moralis, [2] 1886), W. Schneider (Allgemeinheit und Einheit des sittlichen Bewußtseins, 1895; Göttliche Weltordnung und religionslose Sittlichkeit, 1900), Lehmen (Lehrbuch der Philosophie, IV: Moralphilosophie, [3] 1919), Willems (Philosophia moralis, 1908), Kneib (Die ‚Jenseitsmoral' im Kampfe um ihre Grundlagen, 1906; Die Hete-

ronomie der christlichen Moral, | 1904), A. M. Weiß (Apologie des Christentums[4], I: Der ganze Mensch, Handbuch der Ethik, 1905; IV: Soziale Frage und Handbuch der Gesellschaftslehre, 1904), Willmann, O., Geschichte des Idealismus, 3 Bde., 2. Aufl., 1907, Greg. Koch, Das menschliche Leben, Grundzüge der Sittlichkeit[2], G. von Hertling, Recht, Staat und Gesellschaft, Franz Walter, Sozialpolitik und Moral, Sozialismus und Christentum, Jos. Donat, Ethica, 1920 usw.

IV.

Einteilung der Moralphilosophie.

Die Moralphilosophie wird seit Thomasius und Kant vielfach eingeteilt in die Sittenlehre (Ethik) und die Rechtslehre. Diese Einteilung geht von der Anschauung aus, Recht und Sitte seien zwei getrennte und voneinander unabhängige Gebiete. Diese Auffassung ist, wie wir nachweisen werden, unhaltbar. Das Recht gehört als wesentlicher Teil zur sittlichen Ordnung, wie die Gerechtigkeit zu den sittlichen Tugenden. Faßt man die genannte Unterscheidung so auf, daß in der Sittenlehre nur das behandelt wird, was rein sittlich, nicht rechtlich ist, in der Rechtslehre dagegen dasjenige, was zugleich rechtlich und sittlich ist, so kann dieselbe nicht einfachhin als unrichtig bezeichnet werden, aber sie kann leicht zur kantischen Trennung von Recht und Sitte führen.

Wir ziehen deshalb folgende Einteilung vor, die sich durch Klarheit und Einfachheit empfiehlt. Wir scheiden die Moralphilosophie in zwei Teile. Im ersten und allgemeinen Teile entwickeln wir die allgemeine Theorie des sittlich guten Handelns, auch insofern es zum Gebiete des Rechtes gehört. Im zweiten und besondern Teile werden wir die aufgestellte allgemeine Theorie auf die einzelnen konkreten Verhältnisse des Menschen anwenden. Der erste Teil entwickelt und begründet also die allgemeinen Begriffe und Grundsätze der gesamten sittlichen Ordnung, der zweite zieht aus diesen allgemeinen Grundsätzen Folgerungen für das Handeln des Menschen nach den verschiedenen Lebenslagen, in denen er sich befinden mag.

Erster Teil.

Allgemeine Theorie des sittlich guten Handelns.

Gegenstand der Moralphilosophie sind die sittlichen Handlungen des Menschen. Nun können aber die Handlungen nur aus der Natur des Handelnden vollständig begriffen werden. Bevor wir daher an die sittliche Seite der menschlichen Handlungen herantreten, müssen wir die Natur des Menschen und sein Handeln von der physischen Seite untersuchen, soweit es für unsere Zwecke dienlich ist (Buch I).

Wie von der Natur, so hängt die Beurteilung der Handlungen des Menschen auch von dem letzten Ziel desselben ab. An zweiter Stelle (Buch II) werden wir deshalb vom Ziel und Ende des Menschen handeln.

Von dieser doppelten Grundlage aus läßt sich leicht feststellen, worin das sittlich Gute und Böse bestehe, und woran es erkannt werde. An dritter Stelle (Buch III) werden wir mithin die Norm des sittlich Guten bestimmen und gegen irrige Ansichten verteidigen. Hieran schließen sich die näheren Ausführungen über die subjektive sittliche Gutheit und die Tugend (Buch IV); über die Ursachen des sittlich guten Handelns, das Gesetz (Buch V), das Gewissen (Buch VI); und über die Eigenschaften, die sich aus dem sittlichen Handeln ergeben, die Sünde und das Verdienst (Buch VII).

An letzter Stelle (Buch VIII) wird endlich vom Rechte im allgemeinen die Rede sein. In diesem Teile verlassen wir schon in etwa die ganz allgemeine Betrachtungsweise, welche die vorausgehenden Abschnitte kennzeichnet, und wenden uns einer besondern Rücksicht zu, die nur einem Teile des sittlichen Handelns zukommt. Weil es sich aber doch um die Entwicklung allgemeiner Begriffe und Grundsätze handelt, so ziehen wir auch diesen Abschnitt in die allgemeine Moralphilosophie. Derselbe bildet gewissermaßen einen Übergang zur besondern und angewandten Moralphilosophie.

Im ersten und zweiten Buche behandeln wir also die notwendigen Grundlagen und Voraussetzungen des sittlich Guten, im dritten und vierten das sittlich Gute in sich, im fünften und sechsten in seinen Ursachen, im siebten in seinen Wirkungen. Das achte Buch endlich handelt vom Recht im allgemeinen.

Erstes Buch.

Von der Natur des Menschen und den menschlichen Handlungen nach ihrer physischen Seite.

Erstes Kapitel.

Die Natur des Menschen.

Den Ausgangspunkt der Moralphilosophie muß die Kenntnis des Menschen selbst bilden. Tief wahr bezeichnete schon die griechische Philosophie als die Grundlage aller Weisheit die Selbsterkenntnis: *Γνῶθι σαυτόν*[1]. Das Handeln muß vor allem der Eigenart des Handelnden angepaßt sein. Niemand wird einem Knaben Verhaltungsmaßregeln geben, die bloß für den Erwachsenen passen, oder von einem Bauern und Handwerker verlangen, daß er sein Benehmen einrichte wie ein hochstehender Gebildeter. Wenn wir sogar auf solche zufällige Unterschiede achten, so muß um so mehr die ganze Natur des Handelnden selbst nach ihren wesentlichen Eigenschaften berücksichtigt werden. Wir zweifeln nicht: ein großer Teil der heutigen Verirrungen auf moralphilosophischem Gebiete hat darin seine Ursache, daß man die schon von der griechischen Philosophie so nachdrücklich betonte Grundlage der Moralphilosophie verlassen hat. Diese kann nur auf dem sichern, unzerstörbaren Boden der klar erkannten menschlichen Natur zu sichern Ergebnissen gelangen.

Hier sind wir jedoch in einer mißlichen Lage. Die Erforschung der menschlichen Natur ist die Aufgabe der Anthropologie. Die Moralphilosophie muß die sichern Resultate der Anthropologie voraussetzen und auf dieser Grundlage weiterbauen. Streng genommen könnten wir also den Leser einfach an die Anthropologie verweisen. Doch in Anbetracht der vielen unrichtigen Begriffe über die Natur des Menschen und seine Stellung im Weltganzen, denen man heute begegnet, halten wir es für notwendig, hier die wichtigsten Grundwahrheiten der Anthropologie, deren wir für unsere moralphilosophischen Zwecke bedürfen, kurz zusammenzustellen und zu begründen.

---

[1] Fast gleichzeitig mit Thales hatte der chinesische Weltweise Lao-tse den Grundsatz aufgestellt: „Wer andere kennt, ist klug; wer sich selbst kennt, erleuchtet." Vgl. Vikt. v. Strauß, Lao-tses Taò Té King, Leipzig 1870, 160.

§ 1. Der Mikrokosmos.

Mit vollem Rechte hat schon die Philosophie der Vorzeit den Menschen die Welt im kleinen (Mikrokosmos[1]) genannt.

1. Mit der anorganischen Natur hat der Mensch die Stoffe gemein, aus denen er gebildet ist, samt deren physischen und chemischen Kräften. Wie der Kristall oder der Fels unterliegt auch er dem Gesetze der Schwere, der Anziehung und Abstoßung, ist auch er dem Einfluß der Wärme und Kälte unterworfen usw.

2. Mit den Pflanzen teilt er das vegetative Leben, wenn auch in höherer Weise. Wie der Baum, so ernährt sich auch der Mensch, wächst, pflanzt sich fort, stirbt wieder ab.

3. Auch das noch höhere sinnliche Leben der Tierwelt finden wir im Menschen wieder. Wie das Tier ist der Mensch mit sinnlicher Wahrnehmung und sinnlichem Begehren begabt. Das Tier ist nicht an die Scholle gebunden, es kann und soll selbst das zur Erhaltung und Entwicklung Notwendige suchen, das Schädliche fliehen. Zu diesem Zwecke ist es mit sinnlichem Erkennen und Begehren ausgerüstet. All die sinnlichen Regungen, die wir am Tiere wahrnehmen, finden wir irgendwie im Menschen wieder, so die sinnlichen Gefühle der Freude, des Zornes, der Furcht usw.

4. So vereinigt der Mensch in sich alles, was wir sonst in der sichtbaren Natur wahrnehmen; aber über all das Genannte hinaus ist ihm die kostbarste Himmelsgabe, die geistige, unsterbliche Seele mit Verstand und Willen verliehen, die ihm seine herrschende Stellung in der sichtbaren Schöpfung anweist.

a) Schon die aufrechte Stellung, die ihn vor allen übrigen Lebewesen auszeichnet, deutet darauf hin, daß wir in ihm nicht bloß ein höher entwickeltes „Säugetier" vor uns haben. Selbst bei den entartetsten Völkerstämmen finden wir die dem Tiere versagte artikulierte Sprache, durch die sie ihre Gedanken und Absichten andern mitteilen können. Ja manchmal treffen wir bei ganz niedrig stehenden, verwahrlosten Völkern, wie z. B. bei den Buschmännern, eine höchst biegsame, formenreiche, feingebaute Sprache[2], in deren Entwicklung ein unendlicher Betrag

---

[1] Aristot., Physic. l. 8, c. 2, 252 b, 26.

[2] Siehe Ratzel, Völkerkunde I² (1894), 29. Von den Völkern Paraguays berichtet Dobrizhoffer (Historia de Abiponibus II, c. 16), daß man wahrhaft staunen müsse über das Kunstgemäße ihrer Sprache. Dasselbe sagt Bove von den Feuerländern. Vgl. Cathrein, die Einheit des sittl. Bew., III, 231. Herder schreibt: „So wie die Sprache allen Menschen eigen, ist sie auch ein Vorrecht der Menschen; nur der Mensch besitzt Sprache." Ratzel (a. a. O. 28) bemerkt dazu: „Und er besitzt sie in nicht wesentlich verschiedenem Grade. Jedes Volk kann jedes andern Volkes Sprache erlernen."

geistiger Arbeit aufzuwenden war. Nur der Mensch gebraucht künstliche Waffen, das Werk des erfindenden Geistes; nur er kennt das Feuer und die künstliche Zubereitung der Nahrung. Umsonst haben manche Anhänger der Entwicklungslehre nach Menschen in einem tierähnlichen Zustande gespürt. Wirklich hatte man schon im Eifer affenähnliche Menschen gefunden, „die in Horden beisammen leben, größtenteils auf Bäumen kletternd und Früchte verzehrend, die das Feuer nicht kennen und als Waffen nur Knüttel und Steine gebrauchen, wie es die höheren Affen zu tun pflegen[1]". Doch die schönen Phantasiegebilde zerrannen bald vor den Tatsachen. Heute findet sich kein ernster Völkerkundiger mehr, der nicht zugäbe, daß nach unsern Kenntnissen auch die verkommensten Stämme durch eine unermeßliche Kluft von dem Tiere getrennt sind[2]. Auch das Schamgefühl, das bei allen Völkern sich findet[3], dagegen den Tieren gänzlich mangelt, beweist den höheren Adel des Menschen. Wäre er ein reines Sinnenwesen, so ließe sich das Schamgefühl gar nicht erklären. Dieses setzt etwas Höheres und Vornehmeres in uns voraus, das durch gewisse uns mit den Tieren gemeinsame Verrichtungen sich sozusagen erniedrigt fühlt und deshalb bestrebt ist, „einen Schleier zu werfen über alle gleichsam unverdienten Erniedrigungen, die uns der Haushalt unseres tierischen Leibes auferlegt[4]".

[1] Bei Peschel, Völkerkunde[6] (1885) 136.

[2] Eine der hervorragendsten Autoritäten auf diesem Gebiete, Johannes Ranke (Der Mensch, Bd. II: Die heutigen und die vorgeschichtlichen Rassen, Leipzig 1887, 359), faßt das Ergebnis seiner Beobachtungen in folgende Worte zusammen: „Es existieren in der Gegenwart in der gesamten bekannten Menschheit weder Rassen, Völker, Stämme oder Familien, noch einzelne Individuen, welche zoologisch als Mittelstufen zwischen Mensch und Affe bezeichnet werden könnten." Achelis (Moderne Völkerkunde [1896] 318) sagt über die Schilderungen gewisser Gelehrter von dem nahezu tierischen Leben vieler Wilden: „Das ist leeres Gerede und haltloses Phantasieren ... Man hat bisher noch keine Völkerschaft entdeckt (schreibt Hörnes), welche so kulturlos gewesen wäre, daß man ihr Leben mit demjenigen einer Affenschar hätte vergleichen können. Auf der ganzen weiten Erde existiert kein Stamm, der sich das Feuer nicht nutzbar gemacht hätte, keiner, dem es an einer mehr oder minder wortreichen, von Gesetzen regierten Sprache, an mannigfachen Geräten und künstlich zugeschärften Waffen und Werkzeugen gebräche."

[3] Siehe Ratzel a. a. O. I, 87. Ähnlich sagt Schurtz in seinen „Grundzügen der Philosophie der Tracht": „Das Schamgefühl fehlt nirgends gänzlich, und dementsprechend auch wenigstens eine notdürftige Schamhülle."

[4] Peschel, Völkerkunde[6] 179. Weil man sich auch auf die Paläontologie beruft und aus fossilen Überresten die tierische Abstammung des Menschen zu beweisen sucht, sei hier erwähnt, was ein in dieser Frage unverdächtiger Zeuge sagt. W. Branca (Der Stand unserer Kenntnisse vom fossilen Menschen, Leipzig 1910, S. 59) schreibt: Während wir bei manchen Gruppen der Säugetiere, „den Wiederkäuern, Schweinen, Rhinozeronten, Pferden, Elefanten usw. auf Grund der vorhandenen Versteinerungen, also auf Grund fester Tatsachen, bereits mehr oder

b) Wie laut und deutlich spricht ferner für die Geistigkeit der menschlichen Seele das Denken des Menschen, welches ihn so unermeßlich hoch über die Sphäre des Tieres hinaushebt! Dem Tiere fehlen alle geistigen Begriffe. Es weiß nichts von Ursache und Wirkung, von Notwendigkeit und Unmöglichkeit, von Zeit und Ewigkeit, von Tugend und Laster, Pflicht und Recht. Das ist ihm eine verborgene Welt, in die nur das geistige Auge des Menschen zu dringen vermag. Man frage das Tier, was Wahrheit und Schönheit sei, wie der pythagoreische Lehrsatz bewiesen werde, was es von den Keplerschen Planetengesetzen, von dem Newtonschen Attraktionsgesetz, von der Zukunft der Elektrizität und der Luftschiffahrt, von den Zukunftsplänen des Sozialismus halte. Auf alle diese und unzählige andere Fragen, die des Menschen Leben bewegen, wird es ewig stumm bleiben. Selbst der beschränkteste Mensch hat geistige Begriffe, er kann die Beziehungen der Dinge zueinander erfassen und sie beurteilen, er kann weinen und lachen. Aber noch kein Tier hat es zum Lachen gebracht, es sei denn, man wolle das Grinsen des Affen für ein Lachen ansehen!

c) Dem Verstande entspricht der geistige Wille des Menschen, der nicht wie das sinnliche Begehrungsvermögen, das ihm mit dem Tiere gemeinsam ist, am Sinnlichen, Gegenwärtigen haften bleibt oder nur nach dem strebt, was man sehen, riechen, hören, betasten und schmecken kann. Der Wille strebt über das Sinnfällige hinaus nach höheren, idealen Gütern. Ja gerade auf diesem höheren Gebiete liegen die vorzüglichsten Gegenstände seines Strebens: Wahrheit, Ehre, Ruhm, Tugend, Schönheit, Ordnung, und wie die übersinnlichen Güter alle heißen. Noch mehr, über alle die vergänglichen Güter hinaus strebt er nach Unsterblichkeit, nach vollkommenem Glück. Darum pflanzt er so gerne noch am Grabe ein Zeichen der Hoffnung auf.

Wie ganz anders in der Tierwelt! Auch das Tier sieht das Funkeln des Sternenhimmels in stiller Nacht. Aber in seiner Brust regt sich keine Sehnsucht nach einer höheren, besseren Welt, nach einem ewigen, nie endenden Glück. Den Materialisten kann man mit Recht fragen, wie sollten Stickstoff und Sauerstoff, mögen sie noch so künstlich verbunden sein, dazu kommen, an Gerechtigkeit, Wahrheit und Unsterblichkeit Geschmack zu finden?

d) Hätte der Mensch übrigens nichts als das Selbstbewußt-

---

weniger tief in das Tertiär hinabreichende Stammbäume mit größerer oder geringerer Sicherheit aufstellen können, steht der diluviale Mensch einstweilen noch (!) als ahnenloser Parvenü, als wahrer Homo novus da." Vgl. über diese Frage K. Frank S. J., „Was sagt uns die heutige Wissenschaft über die tierische Abstammung des Menschen?" Sonder-Abdruck aus den „Stimmen aus Maria-Laach" (1911), Bd. 80.

sein, der Adel seiner geistigen Seele wäre zweifellos. Nur der Mensch vermag sich als einheitlichen Träger aller Lebenserscheinungen zu erkennen und zu sich selbst zu sagen: Ich. Mitten im Wechsel aller Erscheinungen in uns wissen wir, daß wir dasselbe Einzelwesen sind und bleiben, und daß wir die Verantwortlichkeit für unsere Handlungen tragen. Mit Recht hat jemand gesagt, er werde vom Pferde steigen, sobald dieses zu sich selber spreche: Ich.

e) Die geistigen Kräfte des Verstandes und Willens sind die Schwungräder, denen das Menschengeschlecht seinen erstaunlichen Fortschritt auf allen Kulturgebieten verdankt. Im Tierreich ist alles an die starre Schablone gebunden. Der junge Vogel macht sein erstes Nest ebenso vollkommen als sein letztes, und die Vögel von heute verstehen ihr Handwerk nicht besser als ihre Vorgänger vor Jahrtausenden. Das Tier leistet Kunstvolles, aber es hat selbst kein Bewußtsein davon. Ein Weiserer hat für es gedacht und ihm den unbewußten Kunsttrieb in die Natur gelegt. Vom Instinkt geleitet, muß es zur Verwirklichung des Weltplanes ausführen, was ihm vom obersten Werkmeister zugewiesen ist. Der Mensch aber nimmt mit Bewußtsein an der Verwirklichung dieses Planes teil. Er kann sein eigenes Tun und Lassen überdenken, sich neue Ziele setzen und neue Mittel dazu erfinden, immer mehr die gesamte Natur seiner Herrschaft unterwerfen und so von Stufe zu Stufe in der Kultur fortschreiten. Kein Tier ist, rein physisch betrachtet, so wenig zum Kampf ums Dasein befähigt als der Mensch, aber zum Ersatz ist diesem die Vernunft gegeben, die ihn zum Herrn der Erde stempelt. Selbst die verborgenen Kräfte der Erde müssen ihm dazu dienen, seine Gedanken von Pol zu Pol zu tragen, über Flüsse und Meere baut er seine Brücken, und die Blitze des Himmels weiß er unschädlich zu machen. Wir rühmen uns der großartigen Fortschritte, deren Zeugen wir sind, und mit Recht, aber wir wollen ihren Urheber nicht zum bloßen Säugetiere erniedrigen.

5. Der Mensch ist also nicht bloß, wie der Materialismus will, die „Summe von Eltern und Amme, von Ort und Zeit, von Luft und Wetter, von Schall und Licht, von Kost und Kleidung" (Moleschott). Die materialistische Auffassung des Menschen ist nicht ein philosophisches System, sondern der Bankrott der Philosophie. Der Mensch ist auch nicht bloß eine Erscheinung oder ein Moment einer einzigen alles umfassenden Substanz, wie der Pantheismus behauptet. Diese Lehre steht in schreiendem Widerspruch mit unserem klaren Bewußtsein. Jeder vernünftige Mensch ist sich bewußt, daß er von allen übrigen Menschen und noch viel mehr von den andern Naturwesen gänzlich verschieden ist, daß er als selbständiges, unabhängiges, von allen übrigen getrenntes Einzelwesen für sich besteht. Wenn jemand einen andern wegen Betrug oder Beschimpfung vor Gericht belangt, so setzt er voraus, daß er sich nicht

selbst betrogen und beschimpft habe. Wer einen Adler hoch über dem Bergesgipfel sich wiegen sieht, weiß, daß er der Wahrnehmende, der Adler aber der wahrgenommene Gegenstand ist, und daß sie beide voneinander verschieden sind.

Die Alleinslehre führt auch zu den unsinnigsten Annahmen. Gott muß gewiß als überaus vollkommenes, weises und heiliges Wesen gedacht werden. Gerade um die Einheit, Schönheit, Ordnung des Universums zu erklären, nimmt der Pantheismus einen einheitlichen, alles durchdringenden Urgrund des Universums an. Was wird aus diesem Wesen in seinem System? Hier dreht es sich als Erde um die eigene Achse, dort braust es als Sturmwind daher, wieder an einer andern Stelle überschwemmt es als tobender Strom die Länder und begräbt die Menschen, das heißt sich selbst, in den Fluten. Hier leidet es auf dem Krankenbette an der Schwindsucht oder Gicht, dort wird es als Kind geboren oder als Leichnam zu Grabe getragen. In dem einen ist es ein christliger Heiliger, in dem andern ein Gotteslästerer oder Wüstling, im dritten tobt es als Wahnsinniger, wieder in einem andern muß es als Verbrecher ins Zuchthaus wandern. Im letzten Weltkrieg hat es sich selbst gehaßt und zerfleischt. Doch hören wir auf. Besser keinen Gott als einen solchen pantheistischen, der unser Mitleid verdient.

§ 2. Der Mensch als Organismus und Person.

1. Der Mensch ist nicht ein bloßer Komplex von Tätigkeiten: Empfindungen, Gedanken, Gefühlen, Strebungen ohne *Substanz*, die diesen Tätigkeiten zugrunde liegt. Denn die Tätigkeiten hängen nicht in der Luft, sie setzen einen substantiellen Träger voraus, ein dauerndes Subjekt, das fühlt, denkt, will usw. Unser Bewußtsein sagt uns klar, daß wir bei allem Wandel unserer aufeinanderfolgenden Tätigkeiten dasselbe Subjekt sind und bleiben und daß diese Tätigkeiten von uns ausgehen und uns gehören. Ich bereue vielleicht die Tat, die ich gestern begangen habe, und nehme mir vor, mich in Zukunft anders zu verhalten. Der Mensch ist also ein von allen übrigen getrenntes, selbständiges, in sich bestehendes Wesen, mit andern Worten: er ist eine einzige individuelle, wenn auch aus verschiedenen Bestandteilen, aus Leib und Seele *zusammengesetzte Substanz*. In dieser Beziehung kommt dem Menschen alles zu, was sich auch in organischen Wesen aus dem Begriff der Substanz ergibt.

2. Der Mensch ist jedoch nicht bloß eine Substanz wie jede andere, er ist eine *organisierte* Substanz oder ein einheitlicher, lebendiger *Organismus*. Unter Organismus versteht man ein zusammengesetztes Wesen, dessen einzelne Teile Werkzeuge (*ὄργανα*) des Ganzen, also nicht um ihrer selbst, sondern des *Ganzen* wegen vorhanden sind. Dieser

Bedeutung entsprechend haben die einzelnen Teile eine von den übrigen verschiedene Struktur und Tätigkeit und einen eigenen unmittelbaren Zweck, sind aber dem Wohle des Ganzen untergeordnet, so daß sie durch gegenseitige Hilfe zur Erreichung eines gemeinsamen Zieles geordnet zusammenwirken. In der Pflanze z. B. haben die Wurzeln, Blätter, Blüten usw. einen eigenen, unmittelbaren Zweck und dementsprechend auch eine von den übrigen verschiedene Beschaffenheit. Die Wurzel hat die Aufgabe, den Nahrungsstoff für die ganze Pflanze aus dem Boden zu saugen. Dieser Aufgabe entspricht ihre Einrichtung. Doch ist die Tätigkeit der Wurzel dem Wohle der ganzen Pflanze untergeordnet, und von dieser Unterordnung hängt auch ihr eigenes Gedeihen ab. Ähnliches gilt von den übrigen Teilen. Alle Teile wirken in dieser Weise in gegenseitiger Unter- und Überordnung zu einem einheitlichen Zweck zusammen. Es ist selbstverständlich, daß die innere Zusammenfassung so verschiedenartiger Teile zu einem einheitlichen Ganzen, welches sich von innen heraus entwickelt, ergänzt und vermehrt, nicht nur einen weisen Werkmeister, sondern auch ein inneres, einheitliches Prinzip voraussetzt. Erst dieses Lebensprinzip verleiht dem Ganzen die von innen herauskeimende, einheitliche Lebenstätigkeit und macht es zum einheitlichen Träger aller seiner Tätigkeiten.

Ein Blick auf den Menschen zeigt uns, daß auch er ein einheitlicher, lebendiger Organismus ist. Selbst bezüglich der leiblichen Organisation steht der Mensch an der Spitze der ganzen sichtbaren Natur. Im ganzen genommen ist sein Organismus der vollkommenste und schönste — ein deutlicher Hinweis auf den höheren Zweck, den er erfüllen soll, nämlich der geistigen Seele als Wohnung und Werkzeug zu dienen.

3. Das Lebensprinzip des Menschen ist nicht ein von dem Stoff in seinem Sein und Wirken innerlich abhängiges wie beim Tiere, sondern die geistige, unsterbliche Seele. Deshalb ist der Mensch, und zwar jeder Mensch, auch das Kind vor dem Erwachen des Bewußtseins, eine Person, das heißt ein für sich bestehendes vernünftiges Einzelwesen, das sich selbst zum Handeln bestimmen kann. Auch das Tier ist zwar ein für sich bestehendes Einzelwesen, aber es ist keine Person, weil ihm Vernunft und Wille fehlen. Nur der Mensch vermag sich selbst durch sein Selbstbewußtsein als einheitliches, selbständiges Wesen zu erfassen. Darin liegt seine Würde, die ihn unermeßlich hoch über das Tier erhebt.

4. Wir dürfen die Vereinigung zwischen Leib und Seele im Menschen nicht als eine bloß äußerliche auffassen. Die Seele wohnt nicht im Leibe wie der Herr in seinem Hause, sondern sie vereinigt sich mit ihm zu einer einzigen Natur. Dieselbe geistige Seele, welche im

Menschen denkt und will, ist auch in substantieller Vereinigung mit dem Leibe das Prinzip seines vegetativen und sinnlichen Lebens. Die geistige Seele durchdringt und umfaßt den ganzen Menschen und verleiht ihm sein eigentümliches Gepräge. Es ist deshalb auch leicht irreleitend, wenn man von der *Doppelnatur* des Menschen spricht. Soll dieser Ausdruck nur besagen, daß die Natur des Menschen aus einem materiellen und einem geistigen Teile *zusammengesetzt* sei, so ist er richtig. Wollte man aber damit andeuten, im Menschen seien zwei Naturen, so wäre eine solche Auffassung verkehrt. Die Natur ist ja nur das Wesen eines Dinges, insofern es das Prinzip seiner Tätigkeiten bildet. Nun aber vereinigen sich Leib und Seele im Menschen zu einem *einzigen einheitlichen Tätigkeitsprinzip*.

Gibt es im Menschen nur *eine Natur*, so müssen auch alle seine Tätigkeiten das richtige Verhältnis von Über- und Unterordnung zueinander beobachten, damit durch ihr Zusammenwirken das Wohl des Ganzen erreicht werde. Der vegetative und sinnliche Teil sind nicht vom vernünftigen unabhängig, sie sollen sich ihm unterordnen. Der Vernunft gebührt die *Hegemonie*, die niederen Teile sollen ihr *dienen*.

5. Wiewohl die Seele im Menschen eine herrschende Stellung einnimmt und wegen ihrer Geistigkeit in ihrem Dasein und in ihren geistigen Tätigkeiten *innerlich* vom stofflichen Teile nicht abhängt, ist sie doch kein *reiner Geist*. Sie hat eine natürliche Veranlagung und Hinneigung zur Vereinigung mit dem Stoff, dessen sie zur Entfaltung der in ihr wurzelnden Kräfte bedarf. Selbst in ihren rein geistigen Tätigkeiten ist sie vom Leibe *äußerlich* abhängig. Alles menschliche Erkennen geht von den Sinnen aus; daher der Grundsatz: Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu; ferner ist das geistige Erkennen fortwährend an die begleitenden sinnlichen Vorstellungen gebunden, so daß eine Störung in den Sinneswerkzeugen, besonders den inneren, auch unser geistiges Denken hemmt. Diese äußere Abhängigkeit wird mit Unrecht von den Materialisten zu ihren Gunsten ausgebeutet. Sie verwechseln die *äußeren Bedingungen* des geistigen Erkennens und Wollens mit dem inneren Wesen desselben. Übrigens ist selbst diese äußere Abhängigkeit keine so ausnahmslose, wie es nach den Materialisten der Fall sein müßte. Klare, ruhige Besonnenheit, reifes Urteil, Umsicht und Weisheit sind oft die Vorzüge des Greisenalters, in dem die leiblichen Kräfte vielleicht schon seit längerer Zeit zu schwinden begannen.

6. Die innige Vermählung von Leib und Seele zu einem einzigen Tätigkeitsprinzip enthüllt uns den tiefsten Grund jener merkwürdigen Erscheinung, die sowohl den Materialisten als den Pantheisten ein ewiges Rätsel bleibt. Wir meinen das *wunderbare Gemisch von Hohem und Niederem*, von Edelsinn und Gemeinheit, das uns so oft

in demselben Menschen begegnet. Der Mensch hat das traurige Vorrecht, tierischer als das Tier sein zu können; er kann sich aber auch zu den höchsten Gipfeln idealen Sinnens und Strebens emporschwingen. Und wie leicht schlägt der Mensch von einem Gegensatz in den andern um! Wie oft wohnen in einem und demselben Herzen dicht nebeneinander Großmut, Edelsinn, Begeisterung für alles Große und Schöne und zugleich niedrige Engherzigkeit und gemeine Selbstsucht! Wir reden von Witterungen der Seele, von Stürmen in unserem Herzen, von plötzlichen Übergängen von der Hoffnung zur Verzweiflung, dann wieder zum Zorn, zum Haß, zur Liebe, zum Weinen, zum Lachen. Alle diese Affekte gehen manchmal in buntem Gewoge im kleinen Menschenherzen durcheinander. Diese Erscheinung kann nur den befremden, der die Zusammensetzung der menschlichen Natur nicht vor Augen behält.

§ 3. Der Mensch als gesellschaftliches Wesen.

Nach den Evolutionisten ist alles, was wir um uns her Schönes und Geordnetes sehen, durch den allmächtigen, blinden Entwicklungsprozeß entstanden; deshalb suchen sie uns begreiflich zu machen, wie von Stufe zu Stufe die Ehe, dann die Familie, die Sippe, der Stamm und endlich der Staat sich bildete, und schließlich zu dem großen gesellschaftlichen Bau sich gliederte, den wir heute vor uns sehen.

Schon griechische und römische Schriftsteller, namentlich Lucretius, weideten ihre Einbildungskraft an diesem stufenweisen Entwicklungsgang, der mit einem völlig tierischen Zustande des Menschen beginnt. Zur Erklärung des Ursprungs und der Natur der Gesellschaft wurde diese Meinung zuerst von Thom. Hobbes und J. J. Rousseau benutzt. Heute ist diese Deszendenztheorie in irgendeiner Form fast ein Gemeingut aller nicht christlichen Philosophen und Naturforscher. Nach ihnen lebten die Menschen ursprünglich wie wilde Tiere in beständiger gegenseitiger Befehdung. Die Ehe kannte man noch nicht. „Wir müssen also mit einem Zustand beginnen, in welchem die Familie, wie wir sie auffassen, noch gar nicht existiert. In den zuerst sich bildenden lockern Gruppen der Menschen gibt es keine feststehende Ordnung irgendwelcher Art, alles ist unbestimmt und unstet. Gerade wie die Beziehungen der Menschen zueinander höchst unsicher sind, so auch die Beziehungen zwischen Mann und Weib[1].“ Gänzlich mangelten ihnen „jene Ideen und Gefühle, welche bei zivilisierten Völkern der Ehe ihre Heiligkeit verleihen“.

[1] Spencer, Prinzipien der Soziologie, II, Stuttgart 1888; § 278.

Fragen wir nach den Tatsachen, auf die sich diese Behauptung stützt, so werden auch unsere bescheidensten Ansprüche nicht befriedigt. Anstatt uns Völker ohne häusliche oder staatliche Ordnung zu zeigen, begnügt man sich mit dem Hinweis auf die mannigfachen Mißbräuche, denen man bei vielen Völkern begegnet. Dazu gehören die Leichtigkeit der Ehescheidung, die niedrige Stellung des Weibes, die Vielweiberei, Vielmännerei u. dgl. Wir werden das später bei Besprechung der Ehe eingehender darlegen.

Immer und überall finden wir die Menschen nicht nur in Familien, sondern auch in mehr oder minder entwickelten politischen Gemeinwesen vereinigt. Diese allgemeine Erscheinung beweist, daß die Gesellschaft in irgendwelcher Form nicht eine willkürliche Erfindung, sondern in der Natur des Menschen begründet ist. Ein Blick auf die Beschaffenheit des Menschen, wie wir ihm überall begegnen, zeigt auch klar, daß er von Natur aus zum geselligen Leben veranlagt und bestimmt ist. Schon die Sprache ist ein Beweis, daß die Menschen miteinander verkehren, sich gegenseitig ihre Gedanken und Wünsche mitteilen sollen. Die Einrichtungen der Natur sind nicht zwecklos. Auch die natürliche Liebe schlingt ein einigendes Band um die Menschen. Der Durchschnittsmensch ist nicht das wilde, selbstsüchtige Tier, zu dem ihn viele Entwicklungslehrer stempeln. Sein Herz ist von Natur geneigt, andere zu lieben, sich mit ihnen zu freuen und ihnen Gutes zu tun. Selbst dem Unbekanntesten wird jeder gerne einen Liebesdienst erweisen, z. B. ihn vor schwerem Schaden, vor der Gefahr, sich zu verirren, bewahren, wenn dies keine große Mühe kostet. Viel stärker und inniger ist selbstverständlich die Liebe zu denen, welche durch Familienbande, Lebensgemeinschaft oder Wohltaten mit uns verknüpft sind.

Vor allem spricht für die gesellschaftliche Natur des Menschen seine allseitige Hilfs- und Unterstützungsbedürftigkeit. Selbst in rein physischer Beziehung ist der Mensch viel größeren Bedürfnissen unterworfen und mehr auf fremde Hilfe angewiesen als die Tiere. Kein Tier macht eine so lange und so hilflose Jugend durch wie der Mensch. Alle Tiere sind bald nach ihrer Geburt mit einer passenden, sich zweckmäßig nach den Jahreszeiten ändernden Bekleidung versehen. Nur dem Menschen fehlt eine solche. Er muß den Tieren ihre Bekleidung nehmen, um seine Blöße zu bedecken. Alle Tiere sind mit einer natürlichen Schutzwaffe gegen ihre Feinde ausgerüstet. Nur dem Menschen gebricht es an solchen Waffen. Alle Tiere finden die ihnen zuträgliche Nahrung in der Natur vorrätig. Der Tisch ist für sie schon gedeckt. Nur der Mensch muß sich seine Nahrung zum großen Teil künstlich zubereiten. Alle Tiere sind von Haus aus mit den ihnen nötigen Kunstfertigkeiten und Trieben zum Bau ihrer Nester und Höhlen, zur

Erwerbung der Nahrung, zur Wanderung u. dgl. ausgerüstet. Sie brauchen nichts zu lernen, sie sind geborne Künstler. Der Mensch dagegen weiß nur, was er mühsam durch jahrelange Anstrengung erlernt[1].

Zum Ersatz für die ihm fehlenden leiblichen Vorteile sind dem Menschen Vernunft und Wille verliehen. Damit er diese kostbaren Himmelsgaben nicht in Untätigkeit verkümmern lasse, ist ihm sehr zweckmäßig ein vielseitiges *Bedürfnis* als beständige Triebfeder zu emsigen Schaffen beigegeben worden. Wäre für den Menschen in physischer Weise so gesorgt wie für die Tiere, so würde er das Talent seiner geistigen Fähigkeiten in der Erde vergraben.

Mit der Vernunft ist aber dem Menschen nicht bloß ein Mittel zur Befriedigung seiner physischen Bedürfnisse, sondern zugleich eine Quelle von noch viel *höheren und umfassenderen Bedürfnissen* verliehen worden. Der unbegrenzten Entwicklungsfähigkeit des Verstandes und Willens entsprechend ist auch das Gebiet der geistigen Bedürfnisse ein unermeßliches, auf dem sich der Gesichtskreis erweitert, je höher man steigt.

Ist nun der Mensch imstande, allein diesen Bedürfnissen zu genügen? Nur zum geringsten Teile. Nicht nur in seiner Jugend, wo er sowohl in leiblicher als in geistiger Beziehung völlig auf fremde Hilfe angewiesen ist, sondern sein ganzes Leben hindurch kann er der Unterstützung durch andere nicht entbehren. Nicht einmal für sein leibliches Fortkommen wäre gesorgt, bliebe er auf sich allein angewiesen. Das menschenwürdige Dasein des einfachsten Bauers oder Handwerkers setzt vielerlei praktische Kenntnisse und Fertigkeiten voraus. Man denke nur an die Kleidung, Nahrung, Wohnung, Werkzeuge usw. Selbst in rein leiblicher Beziehung wäre das Leben des isolierten Menschen, wenn überhaupt möglich, wahrhaft elend. Robinson ist nicht der isolierte Mensch, sondern die Frucht gesellschaftlicher Entwicklung. Noch mehr ist der Mensch in *geistiger* Beziehung, in Kunst und Wissenschaft, in Sittlichkeit und Religion, auf die Mitwirkung anderer angewiesen. Was wäre des Menschen Wissen und Können, wenn jeder ohne Anleitung und Unterstützung von Grund auf beginnen sollte? Nicht einmal in *einem* Zweige der Wissenschaft und der Kunst würde er etwas Nennenswertes leisten, um wieviel we-

[1] Die hier angedeuteten Gedanken haben wir ausführlicher entwickelt in „Die katholische Weltanschauung" 22 ff. Die angegebenen unleugbaren Tatsachen sind unseres Erachtens für die Deszendenztheorie in ihrer Anwendung auf den Menschen geradezu vernichtend. Nach der Theorie der Zuchtwahl oder des Überlebens des Tauglichsten ist der Mensch das „höchstentwickelte" Lebewesen. Er hat alle andern Mitbewerber im Kampf ums Dasein aus dem Felde geschlagen. Er müßte also auch durch die *natürlichen, auf dem Wege der Vererbung* erworbenen Eigenschaften am besten für den Kampf ums Dasein ausgerüstet sein. Ist dem wirklich so? Das gerade Gegenteil ist der Fall.

niger in den unzählbaren Wissenszweigen und Fertigkeiten, nach denen des Menschen Sinnen und Trachten steht!

Sobald sich aber der Mensch mit seinesgleichen verbindet, wächst seine Kraft ins Ungemessene. Die Glieder der Gesellschaft teilen unter sich die Arbeit. Niemand braucht mehr seine Kräfte zu zersplittern. Jedem ist Gelegenheit und Muße gegeben, sich in seinem Fache auszubilden und dann von seinem Überfluß andern mitzuteilen, um selbst wieder mit ihrem Überfluß seine eigenen Bedürfnisse zu befriedigen. Mit dem Fortschritt entstehen zugleich neue Bedürfnisse und treiben den Menschen auf eine noch höhere Stufe. Und hat nach jahrelangem Ringen eine Generation Großes und Schönes ersonnen und geleistet, so geht diese Errungenschaft nicht mit ihr verloren. Das heranwachsende Geschlecht tritt das Erbe der Väter an, um es durch eigenes Ringen und Schaffen vermehrt den Nachkommen zu übermachen. So sind nicht nur die gleichzeitigen Menschen, sondern auch die aufeinanderfolgenden Generationen miteinander innig verkettet. Die verschwundenen Geschlechter wirken fort nicht nur durch ihre Schöpfungen in Stein und Pergament, sondern auch durch ihre Lehren und ihr Beispiel, die in der Überlieferung fortleben. Ebenso reicht die Wirksamkeit der kommenden Geschlechter schon in die Gegenwart herein. Nur die Hoffnung auf einstige Erben unserer Arbeit und unseres Schweißes vermag uns zu nimmer rastendem Schaffen, zu weit ausschauenden Unternehmungen anzutreiben. Auch auf geistigem Gebiet gilt in gewissem Sinn das Prinzip der Erhaltung der Kraft. Nach der Absicht des Schöpfers sollte keine Frucht menschlicher Arbeit verlorengehen; sie ist bestimmt, fortzukeimen zum Nutzen kommender Geschlechter. Wie oft ist der einzelne Mensch unbewußt ein mächtiges Werkzeug in dieser gesellschaftlichen Verkettung menschlicher Arbeit! Er kann vielleicht die Tragweite seines Tuns und Lassens nicht überschauen und muß doch mitwirken an den ewigen Plänen, die der unendlich Weise in dem wechselnden Getriebe irdischer Ereignisse verwirklichen will.

Alles weist darauf hin, daß wir Menschen Teile eines einheitlichen Ganzen sind, Glieder einer einzigen großen Familie, die nicht nur denselben Ursprung haben und unter derselben obersten Leitung demselben letzten Ziele zustreben, sondern auch solidarisch miteinander verbunden sind. Daher wird jeder Einzelne mehr oder weniger von den Schicksalen des Ganzen betroffen. Wie durch hydrostatischen Druck teilt sich Leid und Freud' der einen den andern mit.

Zweites Kapitel.

Von der Freiheit des Menschen.

Der freie Wille gehört unstreitig zu den schönsten Juwelen in der Herrscherkrone des Menschen. Aber kein Vorzug wird ihm mit mehr Eifer abgestritten als gerade dieser. Das ist leicht erklärlich. In der vernunftlosen Natur ist alles an unabänderliche mechanische oder chemische und physiologische Gesetze gebunden. Ist der Mensch mit seinem Willen an diese Gesetze nicht gebunden, kann er selbst sein Wollen frei bestimmen, dann kann er nicht ein bloßes Sinnenwesen, es müssen *Kräfte wesentlich höherer Art* in ihm vorhanden sein. Man begreift deshalb, warum alle Evolutionisten und Monisten trotz ihrer behaupteten „Voraussetzungslosigkeit" von vornherein Gegner der Freiheit sind.

Längere Zeit war es so weit gekommen, daß kaum noch jemand der Willensfreiheit das Wort zu reden wagte, um nicht als völlig „unwissenschaftlich" verschrien zu werden[1]. Doch sind in neuerer Zeit auch außerhalb des katholischen Lagers der Freiheit wieder entschiedene Verteidiger entstanden. Wir nennen beispielshalber Woldemar v. Rohland, Jos. Kohler, Wilh. Kitz u. a.[2]

§ 1. Vorbegriffe.

Weil vielleicht in keiner Frage durch Unklarheit und Zweideutigkeit der Ausdrücke mehr gefehlt wird als in der unsrigen, wollen wir genau erklären, worum es sich beim Streite um die Freiheit handelt. Unsere Gedankenwelt ist reicher als unsere Sprache. Es ist deshalb ganz natürlich, daß das Wort Freiheit wie die meisten andern Wörter in verschiedenen Bedeutungen gebraucht wird.

1. *Freiheit im weiteren und uneigentlichen Sinn* bedeutet bloß das *Ledigsein von äußerem*, dem inneren Strebevermögen *widerstrebenden Zwang*. In diesem Sinne ist der Mensch frei, wenn ihm kein äußerer Zwang gegen seinen Willen angetan wird,

---

[1] Schon D. *Strauß* behauptete: „Die vermeintliche indifferente Willensfreiheit ist von jeder Philosophie, die des Namens wert war, immer als ein leeres Phantom erkannt worden" (Der alte und der neue Glaube, WW. VI, 167). Diese zur Schau getragene Evidenz in einer so heftig umstrittenen Frage ist recht bezeichnend.

[2] Vgl. hierüber *J. Beßmer*, Der Kampf um die Willensfreiheit im 20. Jahrhundert (1901—1914) in „Stimmen der Zeit (1917), Bd. 93, S. 191 ff., und S. 679 ff., Bd. 97, S. 368 ff., und Bd. 98, S. 303 ff. Man vergleiche auch *E. Gutberlet*, Die Willensfreiheit und ihre Gegner (1907).

oder wenn er aus dem Gefängnis entlassen und in Freiheit gesetzt wird, ebenso der Vogel, wenn er ohne Fessel dem Naturtriebe folgend durch die Luft fliegen kann. Zuweilen wird die Freiheit in diesem Sinne sogar für jede Abwesenheit äußerer Hindernisse genommen und auf leblose Dinge ausgedehnt. So reden wir von den Gesetzen des freien Falles; ein Strom ist frei, wenn nichts seinen gewohnten Lauf hemmt.

2. Im engeren und eigentlichen Sinne aber bedeutet die Freiheit des Ledigsein von innerer Nötigung zu einer bestimmten Handlungsweise und die damit gegebene Fähigkeit, selbst von innen heraus sein Handeln zu bestimmen. Diese Freiheit ist wesentlich von der Freiheit vom äußeren Zwang verschieden. Wenn man den Vogel aus dem Käfig entläßt, hat er die Freiheit vom äußeren Zwang, der Freiheit von innerer Neigung ist er nicht fähig; er folgt naturnotwendig dem inneren Triebe; dagegen hat der Mensch, selbst in Kerker und Banden, die eigentliche Freiheit, wenigstens in bezug auf seinen Willen. „Der Mensch ist frei und wäre er in Ketten geboren." Er braucht nicht zu wollen, was man von ihm begehrt; er hat die Herrschaft über sein Wollen und kann dasselbe aus sich bestimmen. Hören die äußeren Hindernisse auf, so kann er auch sein äußeres Handeln nach eigener Wahl ordnen.

3. Der Wille ist aus sich ein blindes Vermögen, er kann sich nur betätigen unter Voraussetzung der Kenntnis des zu wollenden Gegenstandes, deshalb setzt die Freiheit voraus, daß der Verstand dem Willen einen Gegenstand zwar als gut und begehrenswert, aber nicht als einfachhin notwendig vorstelle. Was ich nicht als irgendwie gut ansehe, kann nicht Gegenstand meines Begehrens sein. Ebensowenig kann ich aber das nicht wollen, was ich als unbedingt und in jeder Beziehung gut oder begehrenswert erkenne. Das eine wäre ebensogut gegen die Natur des Willens als das andere. Denn der Wille hat das Gute zum Gegenstand. Was ihm also in keiner Weise als gut erscheint, kann er nicht erstreben; was ihm aber in jeder Beziehung als gut erscheint, muß er lieben und begehren. Jeder Mensch strebt deshalb mit Notwendigkeit nach vollkommenem Glück. In bezug auf all die einzelnen Güter aber, die wegen ihrer Beschränktheit nicht in jeder Beziehung als gut oder begehrenswert erscheinen, ist der Wille frei, das heißt er kann sich zum Begehren oder Nichtbegehren entschließen, wie er will. Ein junger Mann z. B. sieht, daß ihm mehrere Berufsarten offenstehen: er kann Arzt, Beamter, Künstler oder Gelehrter werden. Für jede dieser Berufsarten lassen sich Gründe und Gegengründe vorbringen. Er kann deshalb wählen. Diese zur Wahlfreiheit vorausgesetzte Erkenntnis des indifferenten Charakters eines Gutes ist nicht die Freiheit selbst, wohl aber ihre unentbehrliche Voraussetzung und Wurzel.

4. Weil die Freiheit die innere Nötigung oder Determination zu einem bestimmten Handeln ausschließt, wird die Ansicht derjenigen, welche die Freiheit verteidigen, Indeterminismus genannt, während die Ansicht der Gegner der Freiheit Determinismus heißt. Doch ist der Name Indeterminismus irreleitend, weil er bloß auf die negative Seite oder die Leugnung der inneren Nötigung hindeutet, nicht aber zugleich die positive und aktive Fähigkeit ausdrückt, sich selbst von innen heraus nach eigener Wahl zum Handeln oder Nichthandeln, zum So- oder Andershandeln zu bestimmen. Und doch besteht gerade in letzterer Eigenschaft der innerste Kern der Willensfreiheit.

5. Die Freiheit ist also nicht bloß „die Fähigkeit eines Wesens, durch selbstbewußte Motive bestimmt zu werden[1]. Denn die Fähigkeit, bestimmt zu werden — auch wenn wir sie mit Bewußtsein verbunden denken —, ist bloße passive Empfänglichkeit und kann sich sehr wohl mit innerer Nötigung vertragen. Die Freiheit ist auch nicht, wie Schopenhauer[2] und Ed. v. Hartmann[3] meinen, ein bloß negativer Begriff, der „jedes positiven Inhaltes" entbehrt. Die Freiheit bedeutet nicht bloß negativ die „Freiheit von pathologischen Störungen des normalen psychologischen Prozesses der Genesis des Wollens" oder die „Freiheit von dem unmittelbaren Willenszwang durch anschauliche, sinnlich wahrnehmbare Motive" oder die „Freiheit von dem Zwang des Willens durch äußere Autorität" und ähnliche bloße Verneinungen. Dieser Irrtum zieht sich durch alle Ausführungen Hartmanns. Die Freiheit ist ein positives Vermögen, eine Vollkommenheit des Willens, kraft deren er die Herrschaft über sein eigenes Wollen hat. Freilich drücken

---

[1] Wundt, Ethik, Stuttgart 1886, 397. In der vierten Auflage (1912) hat Wundt diesen Ausdruck geändert. Er schreibt (II, 39): „Freiheit ist die Fähigkeit eines Wesens, durch besonnene Wahl zwischen verschiedenen Motiven in seinen Handlungen bestimmt zu werden." Diese Definition enthält einen Widerspruch. Entweder bin ich trotz der verschiedenen Motive frei in der Wahl der Handlung: dann werde ich nicht durch die Wahl bestimmt, sondern bestimme mich selbst frei; oder die Motive bestimmen und nötigen mich: dann werde ich nicht durch die Wahl bestimmt, sondern zur Wahl bestimmt, oder es kann überhaupt von Wahl und Freiheit keine Rede mehr sein.

[2] Die beiden Grundprobleme der Ethik, I, 1.

[3] Das sittliche Bewußtsein (1886) 332 ff., 364. Auch Höffding (Ethik[2] [1901] 97) schreibt, daß das Wort Freiheit jetzt „vorwiegend in negativem Sinne" gebraucht wird; ebenso Liepmann (Einleitung in das Strafrecht [1900] 164). Wenn ersterer (S. 100) behauptet: „Die Wahlfreiheit widerstreitet dem Determinismus nicht", so ist das ganz zweifellos unrichtig. Wahlfreiheit ist das Vermögen, zwischen zwei Dingen zu wählen und schließt schon begrifflich die Determination zu einem bestimmten Handeln aus.

wir den Begriff der Freiheit oft in negativer Weise aus, aber in sich ist dieser Begriff ein sehr positiver. Er drückt den großen Vorzug des Willens aus, sich von innen heraus durch eigene Wahl zum Handeln bestimmen zu können[1].

Die Freiheit kann dem Gesagten zufolge definiert werden als das Vermögen, unter Voraussetzung aller zum Handeln erforderlichen Bedingungen zu handeln oder nicht zu handeln, so oder anders zu handeln. Sind alle zum Brennen erforderlichen Bedingungen vorhanden, so muß das Feuer brennen; der Wille aber kann, auch wenn alle notwendigen Vorbedingungen vorhanden sind, nicht handeln; er hat es in seiner Gewalt, zu wollen oder auch nicht zu wollen; die Entscheidung steht bei ihm, und deshalb ist er frei. Das ist das ganze Geheimnis der Willensfreiheit! Und doch meint Schopenhauer[2], beim Versuche, sich das liberum arbitrium indifferentiae vorzustellen, stehe einem recht eigentlich der Verstand stille!

6. Je nach der verschiedenen Äußerungsweise der Wahlfreiheit unterscheidet man drei Arten von Freiheit: die Freiheit der Betätigung, die Freiheit der Art der Betätigung und die Freiheit des Gegenteils. Zuweilen können wir nicht zwischen verschiedenen Gegenständen des Wollens wählen, sondern bloß zwischen Wollen und Nichtwollen: das ist die Freiheit der Betätigung. Zuweilen können wir aber auch den Gegenstand unseres Wollens und dadurch die Art unseres Wollens bestimmen, so daß wir zwischen einer Handlung und einer andern oder auch ihrem Gegenteil zu wählen vermögen. Das ist die Freiheit der Art der Betätigung. Die Wahlfreiheit zwischen dem sittlich Guten und Bösen speziell wird die Freiheit des Gegenteils genannt. Diese letzte Art von Freiheit ist nicht ein Vorzug, sondern eine Schattenseite der menschlichen Freiheit[3].

---

[1] S. Thom., C. gent. l. 1, c. 68: „Dominium, quod habet voluntas supra suos actus, per quod in eius est potestate velle et non velle, excludit determinationem virtutis ad unum et violentiam causae exterioris agentis."

[2] Die beiden Grundprobleme der Ethik, I, 47.

[3] Alle drei Arten von Freiheit erklärt kurz der hl. Thomas in folgenden Worten (De veritate q. 22, a. 6): „Quum voluntas dicatur libera, in quantum necessitatem non habet, libertas voluntatis in tribus considerabitur: scil. quantum ad actum in quantum potest velle et non velle, et quantum ad obiectum, in quantum potest velle hoc vel illud et eius oppositum, et quantum ad ordinem finis, in quantum potest velle bonum vel malum." Obwohl der Ausdruck libertas indifferentiae beim hl. Thomas nicht vorkommt, so hat er doch denselben nahegelegt. So sagt er (S. th. 1, 2, q. 10, a. 4): „Quia voluntas est actuum principium non determinatum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad

Man unterscheidet auch zwischen *physischer* und *moralischer* (sittlicher) Freiheit. Sittliche Freiheit nennt man zuweilen die Freiheit in bezug auf gut und bös, während die Freiheit in bezug auf andere Dinge als physische Freiheit bezeichnet wird. Meistens versteht man jedoch unter sittlicher oder moralischer Freiheit die Freiheit, etwas zu tun, ohne durch ein Gesetz oder Gebot daran gehindert zu sein. Der Mensch hat die physische Freiheit, das Verbotene zu tun, aber nicht die sittliche, mit andern Worten, er *kann* das Böse tun, aber er *darf* es nicht.

§ 2. Beweise für die Willensfreiheit.

1. *Erster Beweis.* Eine Überzeugung, die sich unweigerlich, immer und überall allen Menschen aufnötigt, kann unmöglich falsch sein. Wer das Gegenteil behaupten wollte, wäre, wenn er konsequent sein will, schließlich gezwungen, sich dem vollständigen Skeptizismus in die Arme zu werfen[1].

Nun gibt es aber kaum eine Überzeugung, die uns durch unser Bewußtsein so unzweideutig und unweigerlich aufgenötigt wird als die, daß wir in den meisten Handlungen nicht innerer Nötigung folgen, sondern es in unserer Gewalt haben, zu handeln oder nicht zu handeln, so oder anders zu handeln. Jeder vernünftige Mensch unterscheidet im wachen Zustande ganz genau jene Handlung, die er mit freiem Willen vornimmt, von jenen, die nicht von seiner Freiheit abhängen. Wer auf der Eisenbahn fährt, ist sich klar bewußt, daß die Bewegung, die er mit dem Zuge macht, nicht von ihm ausgeht und auch gar nicht von seinem Willen abhängt. Er kann nach Belieben den Zug verlassen, aber solange er im Zuge bleibt, ist die Bewegung von seinem Willen unabhängig. Dagegen ist er sich klar bewußt, daß er an jeder Station aussteigen kann oder nicht, wie er will; daß ihm die Wahl freisteht, sich mit den Mitreisenden zu unterhalten oder in einem Buche zu lesen oder die Gegend

unum determinat." Und wiederum In 2 dist. 39, q. 1, a. 1: „Potentia voluntatis, quantum in se est, *indifferens* est ad plura, sed quod determinate exeat in hunc actum vel illum, *non est ab alio determinante*, sed ab ipsa voluntate."

[1] Mit Recht sagt W. *Wundt*, Ethik (III⁴, 77): „Man betrachtet es heute meist als ein allzu naives Verfahren, wenn der erstere (Sokrates) ein ethisches Prinzip dadurch aufzufinden sucht, daß er zunächst ermittelt, wie alle darüber denken. Und doch wird es für uns niemals eine höhere Instanz der Wahrheit geben als eben die der Allgemeingültigkeit. *Was jedes normale Bewußtsein unter Voraussetzung der zureichenden Erkenntnisbedingungen unmittelbar als einleuchtend anerkennt, das nennen wir gewiß.*" Schon *Aristoteles* bemerkt, in moralischen Dingen sei der stärkste Beweis die übereinstimmende Ansicht aller Menschen (Eth. ad Eud. I, 6).

zu betrachten, welche der Zug befährt. Oder um ein anderes Beispiel zu gebrauchen: wir sind uns klar bewußt, daß der Blutumlauf, der Pulsschlag von unserem Willen unabhängig ist. Wenn ich dagegen an meinem Schreibtische sitze, so sagt mir das Bewußtsein ganz unzweideutig, daß ich das nicht mit Notwendigkeit tue, sondern frei, weil ich will und solange ich will. Ich kann jeden Augenblick die Arbeit unterbrechen und mich einer andern Beschäftigung zuwenden. Ich bin also in dieser Beziehung Herr über mein Tun und Lassen[1].

Die Deterministen haben es nicht an Bemühungen fehlen lassen, diesen Beweis zu entkräften. Am bündigsten ist das Verfahren Ed. v. Hartmanns, der die Allgemeinheit der Überzeugung einfachhin in Abrede stellt. „Es hat keine Zeit in meinem Leben gegeben, wo ich der Illusion der Willensfreiheit unterworfen gewesen wäre; von dem Augenblick an, wo mir das Problem zum Bewußtsein kam (in meinem 13. Lebensjahre), war mir auch die Antwort im deterministischen Sinne entschieden, und ich verteidigte schon damals den Determinismus mit Leidenschaft gegen die abweichenden Behauptungen meiner Umgebung. Wäre die Willensfrage wirklich unmittelbare Aussage der inneren Erfahrung, so wäre diese Erscheinung unmöglich gewesen[2]."

Aber es handelt sich hier gar nicht darum, was Hartmann sich vom 13. Jahre an wahrzunehmen einbildete, sondern was er vom Erwachen der Vernunft an — und das hat hoffentlich auch bei ihm nicht bis zum 13. Jahre gewartet — wirklich wahrgenommen hat. Und da haben wir gar keinen Zweifel, daß er dachte und fühlte wie alle andern Menschenkinder. Er zeigt klar, daß ihm die Natur des Freiheitsbewußtseins sehr wohl bekannt ist, und wir zweifeln nicht, daß er diese Kenntnis nirgends anders geschöpft hat als in seinem eigenen Bewußtsein. Er ist deshalb in einem Mißverständnis befangen und verwechselt die Tatsache des Freiheitsbewußtseins mit einer Erklärung der Freiheit. Übrigens welche Voreiligkeit im Urteil! Hartmann selbst gesteht, die Streitfrage um die Freiheit habe „eine eminent praktische Bedeutung", „die besten Köpfe" hätten sich an ihr umsonst abgequält. Und doch war ihm schon im unreifen Knabenalter das ganze Problem sofort klar, als es ihm zum Bewußtsein kam, und obwohl er sah, daß seine Umgebung anderer Ansicht war!

Wie Hartmann leugnet auch Adickes „für seine Person" die Existenz des Freiheitsgefühls. „Seitdem ich mit Bewußtsein Determinist bin (seit der Studentenzeit), bin ich auch nicht einmal auf Augenblicke in der Täu-

[1] Kuno Fischer (Über die Freiheit, Heidelberg 1888, 28) meint, man solle in der Wahl solcher Beispiele hübsch vorsichtig sein. „Man kann zwar, um die indeterminierte Freiheit zu beweisen, sogar einen Spaziergang aufgeben, den man vorhatte; aber man verhungert nicht, damit die Indeterministen recht haben." Aber wenn ich auch nur in einem einzigen Fall frei bin, so brechen damit alle Ausführungen Fischers gegen die Freiheit zusammen.

[2] Das sittliche Bewußtsein, 364.

schung befangen, ich sei frei, zu wollen oder nicht, und könne nach Willkür meinen Willen ändern... Ich erlebe die Wahrheit des Determinismus wirklich in mir[1]." Aber auch bei Adickes handelt es sich nicht um das Freiheitsgefühl, sondern um eine Erklärung desselben. Denn er fügt gleich bei: „Was der Täuschung zugrunde liegt, ist das Gefühl, welches mir so wenig fremd ist wie sonst einem Deterministen, das Gefühl nämlich: ich selbst bin der Täter meiner Taten, ich werde nicht von außen her gezwungen und kann deshalb auch nicht in irgendwelchen äußeren Umständen eine Entschuldigung für meine Handlung suchen." Mit diesem Zugeständnis kann man zufrieden sein. Auch der Blutumlauf wird mir nicht von außen aufgedrungen, er geht von mir aus, und doch habe ich nicht das Gefühl der Freiheit. Ebenso entstehen in mir mancherlei Gedanken, Phantasien und Willensregungen, bei denen ich kein Gefühl der Freiheit habe und mir klar bewußt bleibe, daß ich dafür nicht verantwortlich bin. Warum habe ich also bei andern überlegten Handlungen das klare Gefühl, daß es meine Handlungen sind, und daß ich auch die Verantwortung dafür zu tragen habe? Weil ich mir bewußt bin, daß ich die Herrschaft über mein Wollen habe.

Die meisten Deterministen geben jedoch die Tatsache des Freiheitsbewußtseins unumwunden zu. So sagt Liebmann[2]: „Das Bewußtsein des Anderskönnens wohnt jedem Zurechnungsfähigen unausrottbar inne und läßt sich durch keine noch so feste Überzeugung von der Wahrheit des Determinismus aus der Welt hinausdisputieren." Wie helfen sie sich nun über diese Tatsache hinweg? Sie erklären dieses Bewußtsein für eine allgemeine unausrottbare Illusion! Aber wenn wir dem klaren und unzweideutigen Bewußtsein der Freiheit nicht mehr trauen dürfen, dann verliert das Zeugnis des Bewußtseins überhaupt jeden Wert, dann dürfen wir auch dem Bewußtsein der Verantwortlichkeit, der Schuld, der Reue, ja selbst dem Bewußtsein unserer Existenz nicht mehr glauben.

Nach Spinoza halten sich die Menschen deshalb für frei, „weil sie sich ihrer Handlung bewußt, der Ursachen aber, von denen sie bestimmt werden, unkundig sind[3]." Dieselbe Erklärung begegnet uns im wesentlichen bei A. Forel[4], R. v. Hippel[5], E. Ferri[6] und vielen andern. Ihr zufolge würden also alle Menschen so schließen: ich weiß nicht, was mich zum Handeln bestimmt, also bin ich frei. Eine wahrhaft sonderbare, naive Logik! Die Voraussetzung dieser Erklärung ist übrigens unrichtig. Wir sind uns der Freiheit nicht bloß dann bewußt, wenn wir über die Beweggründe unseres Handelns im unklaren sind, sondern auch dann, wenn wir uns dieser Beweggründe klar bewußt sind, ja gerade dann vor allem. In den allermeisten Handlungen sind uns die Beweggründe ganz klar. Es mag ja zuweilen vor-

[1] Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik, CXVI, 207.
[2] Gedanken und Tatsachen, II (1901), 1, 86.
[3] Ethik, übersetzt von B. Auerbach, III. Teil, Lehrsatz 2, S. 94 A.
[4] Über die Zurechnungsfähigkeit des normalen Menschen, München 1901.
[5] Willensfreiheit und Strafrecht (1903), 18.
[6] Die positive kriminalistische Schule Italiens (1902), 18.

kommen, daß sich bei unserem Handeln unbewußte Absichten einschleichen, z. B. Eitelkeit, Neid, Rechthaberei, Abneigung, Rachsucht u. dgl. Aber das ist doch nicht das Gewöhnliche. Wenn jemand studiert, einen Brief schreibt, ein Geschäft oder eine Reise unternimmt u. dgl., kennt er die Beweggründe seines Handelns mit vollständiger Klarheit, und doch hat er dabei das Bewußtsein seiner Freiheit. Ein Dieb, ein Ehebrecher, ein Urkundenfälscher würde gewiß erstaunen, wenn man ihm sagte, er habe die Beweggründe seiner Tat nicht gekannt!

Andere wollen die Illusion der Freiheit aus der Identität des handelnden Subjektes herleiten. So Liebmann, Jodl und andere. Sie sagen: Unter den gegebenen konkreten Umständen muß jeder so handeln, wie er handelt, aber das Seelenleben ist in unaufhörlicher Veränderung begriffen, und er erkennt die Möglichkeit, daß er bei Wiederkehr genau derselben Umstände später anders handeln kann. Und da er sich trotz aller Veränderungen stets als dasselbe Ich erkennt, so hat er recht mit seiner Überzeugung, durch die gegebenen Umstände nicht zu einem bestimmten Willensakt gezwungen zu sein, sondern unter genau denselben Umständen auch anders wollen zu können, als es gerade jetzt, in diesem gegenwärtigen Augenblick geschieht.

Allein wenn der Mensch unter den jetzigen Umständen notwendig handelt, so muß er später, wenn genau dieselben Umstände wiederkehren, wieder genau ebenso handeln. Jedenfalls ein psychologisch gebildeter Determinist muß das wissen, bei ihm müßte also das Freiheitsbewußtsein vollständig schwinden. Übrigens fälscht diese Erklärung das Freiheitsbewußtsein. Wenn wir im bewußten Zustand handeln, erkennen wir nicht, daß wir später in denselben Umständen anders handeln können, sondern daß wir jetzt unter den gegebenen Umständen nicht notwendig so handeln, wie wir es tun, sondern frei.

Alfred Fouillée[1] meint, um durch das Bewußtsein Sicherheit vom Dasein der Freiheit zu erlangen, müßten wir unser innerstes Wesen mit all seinen physischen und moralischen Eigenschaften, alle Ursachen unserer Handlungen kennen usw. Aber muß ich denn etwa, um von dem Dasein meines Denkens und Wollens, meiner Schmerzempfindung oder Freude volle Sicherheit zu haben, mein ganzes Wesen durchschauen? Kein Vernünftiger wird das behaupten. Ebensowenig brauche ich, um gewiß zu sein, daß ich mich frei entschließe, mein ganzes Wesen zu durchschauen. Das Bewußtsein sagt mir nicht bloß, daß ich tätig bin, sondern auch, wie ich tätig bin, ob ich denke oder wolle, mich freue oder betrübt sei. So berichtet mir auch das Bewußtsein die Vorbereitung des freien Willensentschlusses, die Entstehung und Vollendung desselben. Das Bewußtsein begleitet mich die ganze Zeit. Während ich zur Tat schreite, sagt es mir, daß ich dieselbe ebensogut hätte unterlassen können und deshalb auch die Verantwortung dafür übernehme.

Wie ließe es sich sonst erklären, daß wir oft Reue empfinden und uns Vorwürfe machen wegen einer begangenen Tat, wenn wir uns nicht bewußt wären, daß wir dieselbe auch hätten unterlassen können? Bin ich ohne

[1] Critique des systèmes de morale contemporains (1883), 295. Vgl. auch desselben Werk: La Liberté et le Déterminisme, Paris 1884.

meine Schuld gefallen, oder ist es mir bei einem Überfall nicht gelungen, meine Habe erfolgreich gegen Räuber zu verteidigen, so mag ich das bedauern, aber Reue darüber empfinden kann ich nicht, weil ich weiß, daß das Unglück nicht von meinem Willen abhing und mich folglich auch keine Schuld trifft[1]. Haben wir dagegen freiwillig unsere Pflicht verletzt, so regt sich das Gewissen, die Tat reut uns, wir machen uns Vorwürfe; wir nehmen uns vor, uns zu bessern. Die Vertreter des Determinismus rühmen sich oft, positiv zu sein und nur auf Tatsachen zu bauen; warum lassen sie nun gerade diese unzweifelhafte und allgemeine Tatsache des Bewußtseins nicht gelten[2]?

2. Den zweiten Beweis für die Freiheit bietet uns die übereinstimmende Ansicht aller Menschen, wie sie sich im praktischen Leben offenbart.

a) Alle Menschen unterscheiden zwischen Recht und Unrecht, Tugend und Laster, Verdienst und Schuld, zwischen rein natürlichen Vorzügen oder Fehlern und Tugenden oder Lastern. Alle gestehen, daß wegen sittlicher Vorzüge oder Mängel jeder Lob oder Tadel verdient, weil er dafür verantwortlich ist, nicht aber wegen rein physischer Güter oder Fehler, weil diese nicht von seiner Freiheit abhängen.

Mit Recht sagt schon Plato: „Kein Mensch wird gegen andere aufgebracht wegen solcher Fehler, die nach seiner Ansicht in der Natur selbst oder

[1] Reue ist nicht bloß „Mißvergnügen mit sich selbst, weil man nicht anders gehandelt hat" (Höffding, Ethik, Leipzig 1888, 84). Wer trotz angestrengten Fleißes eine Prüfung nicht besteht, mag Mißvergnügen darüber empfinden, daß er nichts Besseres geleistet hat, aber Reue empfinden kann er nicht. Die Reue setzt wesentlich das Schuldbewußtsein voraus. — Reue ist auch nicht, wie Chr. v. Ehrenfels (System der Werttheorie, II, 166) meint, das „nachträgliche Bedauern über eine begangene Handlung" bzw. der nachträgliche unlustvolle Wunsch, sie nicht begangen zu haben. Wenn jemand im Examen dumm geantwortet, so mag er das nachträglich bedauern; Reue im eigentlichen Sinne kann er keine empfinden. Wenn jemand einem Menschen Wohltaten erwiesen hat, der später dieselben benutzt, um den Geber zu schädigen, so mag er es bedauern, daß er seine Wohltaten an einen Unwürdigen verschwendet hat, im eigentlichen Sinne bereuen (darüber Reue erwecken) kann er es nicht, weil er sich keiner Schuld bewußt ist. Dankenswert ist übrigens das Geständnis v. Ehrenfels', daß das Schuldbewußtsein und das Sühnebedürfnis „in seiner spezifischen Färbung" durch die deterministische Theorie zerstört wird. Vgl. ebd. 214.

[2] Die Leugner der Freiheit stellen vielfach die Tatsachen auf den Kopf. Nach Höffding (a. a. O. 77) wird „von den meisten zugegeben, daß keine theoretischen, sondern praktisch-ethische Motive" zur Annahme der Willensfreiheit führen. Gerade das Umgekehrte ist die Wahrheit. Alle vernünftigen Menschen sind so lange Anhänger der Freiheit, bis sie sich etwa in eine Weltanschauung „hineinentwickelt" haben, die mit dem Schuldbewußtsein nichts anzufangen weiß. Schopenhauer erkennt die Tatsache unumwunden an, daß alle Menschen a priori sich für frei halten und erst durch die „Erfahrung" an dieser Überzeugung irre werden (Welt als Wille und Vorst., I, 135).

im Zufall ihren Grund haben. Niemand wird andere wegen solcher Übel tadeln oder belehren oder durch Strafen zu bessern suchen. Wir fühlen eher mit solchen Leuten Mitleid. Wer wäre so unvernünftig, mißgestaltete, zwerghafte und kränkliche Leute wegen dieser Fehler zu bestrafen oder zu belehren? Denn das wissen doch wohl alle, daß solche Übel und die entgegengesetzten Güter ihren Grund in der Natur oder in einem Zufall haben. Fehlen aber jemand solche Güter, die von der eigenen Bemühung, von der Übung und Unterweisung abhängen, so werden alle darüber entrüstet und suchen diese Mängel durch Strafen und Ermahnungen zu beseitigen. Dergleichen Fehler sind die Ungerechtigkeit, die Gottlosigkeit und überhaupt alles, was der Tugend eines guten Bürgers widerstreitet[1]."

b) Auch die Gesetze und Vorschriften, die bei allen Völkern in Kraft sind, die Ratschläge, Ermahnungen, Bitten und Drohungen, die angewandt, die Belohnungen und Strafen, die ausgeteilt werden, sind ein lautes Zeugnis für die Überzeugung des Menschengeschlechts von dem Dasein der Freiheit. Sie setzen voraus, daß der Mensch nicht notwendig an ein bestimmtes Benehmen gebunden ist, daß er sein Tun und Lassen bestimmen kann und deshalb auch die Verantwortlichkeit für dasselbe trägt[2]. Wie darf man jemand bestrafen oder belohnen, wenn er nicht anders handeln konnte?

Der angegebene Beweis findet sich schon bei Aristoteles, der überhaupt die Freiheit sehr entschieden betont. In unserer Macht liegt es, so führt er aus, sowohl gut als schlecht zu sein. Denn wenn es in unserer Macht liegt, etwas zu tun, so können wir dasselbe auch nicht tun, und umgekehrt, wenn wir es in unserer Macht haben, etwas nicht zu tun, so müssen wir es auch tun können[3]. Wer nämlich zu einem bestimmten Handeln genötigt ist, der hat sein Handeln nicht in seiner Gewalt, ist nicht Herr darüber. Der Mensch aber ist der Herr über sein Tun und Lassen. Er kann das Gute sowohl als das Böse tun oder auch nicht tun. Das beweisen nach Aristoteles die Gesetze, welche die Übeltäter, wofern sie nicht aus Zwang oder Unwissenheit gehandelt haben, bestra-

---

[1] Protagor. c. 13.

[2] S. Augustinus, De lib. arbitr. l. 2, c. 1: „Et poena iniusta esset et praemium, si homo voluntatem non haberet liberam"; S. Thomas, De veritate q. 24, a. 1 c.: „Absque omni dubitatione hominem arbitrio liberum ponere oportet. Ad hoc enim fides adstringit, cum sine libero arbitrio non possit esse meritum et demeritum, iusta poena vel praemium." Und wiederum Summa th. 1, q. 83, a. 1: Homo est liberi arbitrii, alioquin frustra essent consilia, exhortationes, praecepta, prohibitiones, praemia et poenae.

[3] Ethic. III, 7, 1113 b, 6 ff.: *Ἐφ' ἡμῖν δὲ καὶ ἡ ἀρετή, ὁμοίως δὲ καί ἡ κακία. ἐν οἷς γὰρ ἐφ' ἡμῖν τὸ πράττειν καὶ τὸ μὴ πράττειν, καὶ ἐν οἷς τὸ μὴ καὶ τὸ ναί.*

sen, die Guten dagegen für ihre Taten ehren und belohnen, um diese zu ermuntern und jene abzuschrecken.

Ed. v. Hartmann meint zwar, zur Verantwortlichkeit genüge, daß jemand der Täter einer Handlung sei. Ursprünglich sei der Begriff der Verantwortlichkeit mit dem der Täterschaft zusammengefallen (?), und noch heute werde mancher zum Schadenersatz verurteilt, auch wenn er aus unverschuldetem Irrtum einen Dritten geschädigt habe. Doch dieses Beispiel beweist schon deshalb nichts, weil das Gesetz immer eine juridische Schuld, d. h. eine materielle Übertretung des Gesetzes voraussetzt, diese aber in den meisten Fällen aus einer eigentlichen Verschuldung im Gewissen hervorgeht. Daß aber das Gesetz von vornherein für die seltenen Fälle, wo keine Gewissensschuld vorliegt, diese Einrede nicht gelten läßt, sondern die Schuld immer präsumiert, geschieht nicht sowohl zur Bestrafung der Gesetzübertretung als aus Gründen des öffentlichen Wohles, weil dies die Behutsamkeit in Vermeidung fremden Schadens steigert, während das Gegenteil der Fahrlässigkeit leicht Tür und Tor öffnen würde. Ein solcher Schadenersatz ist auch nicht eine Strafe im strengen Sinne des Wortes, sondern eine Leistung, zu der ihn der Richter wegen des zugefügten Schadens verpflichtet.

Handelt es sich dagegen um eine eigentliche Strafe, so verlangen alle Gesetze und Gerichtshöfe, daß die Tat eine überlegte und freie gewesen sei. Steht fest, daß jemand nicht freiwillig einen Totschlag begangen, wird er freigesprochen. Warum nehmen die Richter bei ihren Untersuchungen Rücksicht auf den Geisteszustand des Angeklagten, auf mildernde oder erschwerende Umstände? Warum unterscheiden sie zwischen Mord und Totschlag? Warum forschen wir nach den Absichten des Täters? Alles dieses wäre unverständlich, wenn der Mensch in seinem Tun und Lassen nicht frei wäre.

Nur der völlige Mangel an Vernunft und Freiheit bei den Tieren erklärt uns, warum jedermann einen so himmelweiten Unterschied zwischen dem Handeln der Tiere und dem der Menschen macht. Niemand schreibt dem Tiere sittliche Verantwortung, Schuld oder Verdienst im eigentlichen Sinne zu. Auch wenn ein Pferd seinen Herrn in den Abgrund wirft oder mit einem Hufschlage tötet, geben wir ihm keine moralische Schuld, forschen nicht nach der Absicht, nach mildernden Umständen. Weil ihm die Vernunft fehlt, ist es nicht frei in seinem Handeln; es hat sein Handeln nicht in seiner Gewalt, sondern wird von sinnlichen Eindrücken getrieben[1].

Gerade diese Unmöglichkeit, ohne Freiheit noch von Verantwortlichkeit und Schuld reden zu können, mag unbewußt manchen in das Lager der Deterministen führen. Das Schuldbewußtsein demütigt, die Gewissensbisse sind bitterer Wermut im Freudenkelch irdischer Genüsse. Der einfachste Weg, sich

[1] Daß der Determinismus notwendig sämtliche Grundbegriffe des Strafrechts, wie Zurechnungsfähigkeit, Verantwortlichkeit, Schuld und Strafe, beseitigt oder zu nichtssagenden Ausdrücken verflüchtigt, haben wir eingehender nachgewiesen in unserer Schrift: Die Grundbegriffe des Strafrechts, Freiburg 1905.

des lästigen Mahners in der eigenen Brust zu erwehren, ist, die Freiheit wegzudisputieren. Schon der hl. Augustin[1] bekennt, er habe mitten in seinen Verirrungen, um das demütigende Schuldbewußtsein von sich abzuwälzen, sich zu überreden gesucht, nicht er selbst begehe die Sünde, sondern etwas anderes in ihm. Gibt es keine Freiheit, dann bedarf es keiner Entschuldigung mehr. Deshalb sagten wir oben, die Freiheit sei ein entscheidender Ausgangspunkt für die gesamte Weltanschauung.

c) Selbst diejenigen, welche in der Theorie die Freiheit bekämpfen, erweisen sich im praktischen Leben als Anhänger derselben. Man sehe nur zu, wie sie sich benehmen, wenn sie von andern beschimpft, betrogen oder mit Undank belohnt werden. Welche bittere Vorwürfe die letzteren dann zu hören bekommen[2]! Aber selbst in der Theorie sehen sich die allermeisten Leugner der Freiheit gezwungen, ihr unbewußt zu huldigen, indem sie dieselbe wenigstens dem Namen nach in ihrem System unterzubringen suchen. Es ist eben, wie Kant[3] richtig bemerkt, „auch der subtilsten Philosophie ebenso unmöglich wie der gemeinsten Menschenvernunft, die Freiheit wegzuvernünfteln". Stuart Mill z. B. leugnet die Freiheit des menschlichen Willens in allem mit Ausnahme der inneren Wünsche. Fechner[4] will die Freiheit anerkannt wissen, nur soll man darunter eine gesetzlich determinierte verstehen, das heißt eine Freiheit, die keine mehr ist. v. Kirchmann[5] meint, unsere Willensentschlüsse seien nicht notwendig, folgten aber mit ausnahmsloser Regelmäßigkeit aus den Motiven. — Viele andere leugnen mit Worten die Freiheit, machen aber im Verlaufe ihrer Ausführungen Zugeständnisse, die ihrem Determinismus offen widersprechen. Paulsen z. B. leugnet, die Freiheit, schreibt aber: „Der Mensch wird nicht durch Triebgefühle bestimmt, sondern er bestimmt sich selbst durch Grundsätze und

---

[1] Confess. l. 5, c. 10.

[2] Zutreffend sagt Baumann (Realwissenschaftliche Begründung der Moral, des Rechts und der Gotteslehre [1898] 23): „Auch die Naturwissenschaft kann sich das Argument aneignen, welches im Mittelalter Duns Scotus (um 1300)... so formuliert hat: Wer die Freiheit mit Worten leugne, sei doch von ihr überzeugt; man dürfe nur einen solchen Leugner stechen und brennen — was er nicht als Strafe, sondern als Experiment meint —, dann werde derselbe sofort uns auffordern, das zu unterlassen, also tatsächlich eingestehen, nach seiner Überzeugung sei es möglich, daß er nicht gemartert werde. Der Grundgedanke der Freiheit ist ihm also die Möglichkeit des Andersseins in unsern Handlungen und in den Dingen. Daß diese Möglichkeit des Andersseins in weitem Umfang statt hat, ist unzweifelhaft."

[3] Kritik der praktischen Vernunft: WW., IV, 84. Wir zitieren im folgenden, wo nicht das Gegenteil ausdrücklich bemerkt wird, die Werke Kants immer nach der Ausgabe von Hartenstein (1838).

[4] Tagesansicht (1879), 166.

[5] Katechismus der Philosophie (1877), 172.

Zweckgedanken[1]." „Das Tier ist ein Stück Natur, das von außen her . . . bestimmt wird. Der Mensch dagegen tritt gewissermaßen aus dem Naturlauf heraus; er erhebt sich über die Natur und stellt sich ihr als ein Selbst gegenüber, sie bestimmend und benutzend, nicht durch sie bestimmt." „Daran ist nicht zu zweifeln, daß der Mensch durch den Willen sein Wesen umgestalten kann. Er kann durch Verfagung der Ausübung vorhandene Triebe zum Absterben bringen und durch Gewöhnung schwach angelegte entwickeln und kräftigen[2]." „Wer ein anderer werden will, der kann es; nur muß es freilich ein ernsthafter Wille sein." Wie ein Determinist so schreiben kann, ist schwer einzusehen.

Am verbreitetsten ist wohl die Ansicht, welche alle unsere Handlungen als notwendige Ergebnisse des Charakters hinstellt, aber dem Menschen die Freiheit der Bildung seines Charakters zugesteht. Diese Ansicht hat Kant[3] zuerst ausgesprochen. Viele sind ihm hierin gefolgt, so Schelling[4], E. Laas[5], Masaryk[6], Kuno Fischer[7], W. Wundt[8] und andere. Im Grunde ist diese Erklärung nur ein Hinausschieben der Streitfrage. Denn entweder bin ich wirklich frei in der Bildung und Veränderung meines Charakters oder nicht. Bin ich frei, so kehren all die Schwierigkeiten wieder, die man gegen die Annahme der Freiheit überhaupt vorbringt; bin ich nicht frei, so hat man kein Recht mehr, von Freiheit zu reden, und soll sich offen zum Determinismus bekennen. Ich bin dann höchstens frei wie die Wetterfahne, die dem stärkeren Winde folgt. So unbefriedigend aber dieser Erklärungsversuch auch sein mag, so ist er doch ein klarer Beweis, wie sehr selbst die Gegner der Freiheit bemüht sind, ihr noch ein Plätzchen in ihrem System einzuräumen.

[1] System der Ethik, I 7–8 (1906), 473.

[2] System der Ethik, I, 475.

[3] Kritik der praktischen Vernunft, 216: „Man kann also einräumen, daß, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart . . . so tiefe Einsicht zu haben, daß jede, auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, im gleichen alle auf diese wirkenden äußeren Veranlassungen, man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewißheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis, ausrechnen könnte, und dennoch dabei behaupten, er sei frei." Freiheit ist für Kant nur „Unabhängigkeit von den bestimmten Ursachen der Sinnenwelt" (ebd. 80). Im Widerspruch damit behauptet er (ebd. 139): „Dem kategorischen Gebote der Sittlichkeit Genüge zu leisten, ist in jedes Gewalt zu aller Zeit." Wenn wir also dem kategorischen Imperativ nicht folgen und das Böse tun, so tun wir es nicht notwendig. Wir sollten und konnten anders handeln.

[4] Über das Wesen der menschl. Freiheit: WW., 1. Abtlg., VII, 383 ff.

[5] Vierteljahrsschrift für Philosophie 1880, 361.

[6] Der Selbstmord als soziale Massenerscheinung der modernen Zivilisation (1881), 235.

[7] Über die Freiheit, 42 ff.

[8] Ethik 4, III, 53 ff.

3. Dritter Beweis. Die Leugnung der Freiheit ist der Ruin jeder sittlichen Ordnung. Nach dem Determinismus ist der Verlauf sowohl der äußeren Natur als des Innenlebens des Menschen an unabänderliche Gesetze gebunden. Wir mögen vielleicht diese Gesetze nicht kennen, aber sie sind vorhanden, und nichts vermag ihren Verlauf zu ändern.

„Jede menschliche Handlung," schreibt E. Adickes[1], „ist eine notwendige Resultante aus dem ‚Wesen' des Handelnden und aus den äußeren Umständen, in denen er sich befindet... Bei demselben ‚Wesen' und unter denselben Umständen hätte also keine andere Handlung geschehen können als die, welche wirklich geschehen ist — einerlei, ob es sich um sittliche oder unsittliche oder indifferente Handlungen, ob es sich um einen Totschlag oder um ein Linksum oder Rechtsum handelt. Der Mensch tut in jedem Augenblick dasjenige, das seinem ‚Wesen' unter den obwaltenden äußeren Umständen am genehmsten, am angemessensten ist." „Worauf es dem Determinismus allein ankommt, das ist: durchgehende, allumfassende Gesetzmäßigkeit... Aus der Idee allumfassender Gesetzmäßigkeit folgt nun aber noch ein Weiteres, dem kein konsequenter Determinist sich wird entziehen können: Die Berechenbarkeit des ganzen zukünftigen Weltlaufs für den ‚Laplaceschen Geist', der für einen bestimmten Zeitabschnitt die ‚Weltformel' zu erkennen vermöchte. Du Bois-Reymond verlangt in seinem Vortrag ‚Über die Grenzen des Naturerkennens' von dieser Weltformel nur die Kenntnis der Lage und Bewegung aller Atome im Universum. Ich glaube doch, man müßte hinzusetzen: Kenntnis der Gesetze, nach denen die Bewegung der Atome vor sich geht, oder anders ausgedrückt: Kenntnis der Gesetze, nach denen die bewegenden Kräfte ihr Spiel treiben. Und da es nun nach meiner Ansicht auch organische und Individualkräfte gibt, müßte auch deren Wesen dem Laplaceschen Geist durchscheinbar sein... Wäre so das Innerste der Welt einem Geiste je bekannt, dann könnte er allerdings aus der gesetzmäßigen Wechselwirkung der Kräfte die Zukunft der fernsten Ewigkeit berechnen; auch das ganze geistige Erleben und Schaffen, alle Bewußtseinserscheinungen wären berechenbar, denn sie würden sich aus dem Wesen der geistigen Individualkräfte gesetzmäßig ableiten lassen... Ich sehe nicht, was vor dieser Konsequenz schützen sollte."

Das ist vom deterministischen Standpunkt folgerichtig, nimmt aber dem Menschen jeden Sporn zu sittlicher Bemühung. Sehr gut sagt Schwarz[2]: „Der Determinismus, glaubt man, schließe die Möglichkeit sittlichen Handelns gar nicht aus. Eben dies ist ein verhängnisvoller

[1] Das sittliche Leben. Eine Ethik auf psycholog. Grundlage (1901), 14; vgl. denselben „Grundfragen der Weltanschauung" (1912), S. 121 ff.

[2] Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik, CXVI, 34.

Irrtum. Unbegreiflich, daß er sich in der heutigen Wissenschaft so tief hat einnisten können. Wird doch nach der Strenge der deterministischen Theorie jede sittliche Selbstlenkung vielmehr unmöglich. Weder Einzelne noch Völker könnten je dazu gelangen." Gibt es keine Freiheit, so regiert nicht der Mensch sein Wollen, sondern dieses wird von den auf und ab wogenden Motiven bestimmt; der Mensch treibt nicht, er wird getrieben.

In der Tat: entweder hat es der Mensch in seiner Gewalt, in den Verlauf dieser Gesetze irgendwie nach seiner Wahl bestimmend einzugreifen, oder nicht. Ja oder nein. Wenn ja, so ist er frei; wenn nicht, so wird er mit unerbittlicher Notwendigkeit getrieben, und nichts vermag die einmal vorhandene Bewegungsrichtung zu ändern. Das ist aber der grauenvolle Fatalismus, der im Keime jedes sittliche Streben erstickt.

Adickes gibt sich große Mühe, den Vorwurf des Fatalismus vom Determinismus abzuwehren. Er meint: „In keinem Augenblick läßt der Determinismus mir die Ausrede (die beim Fatalismus theoretisch nicht abzuweisen wäre): Was hilft das Kämpfen? was soll es? es ist ja doch alles umsonst; das Beste ist also zu resignieren. Der Determinismus sagt vielmehr: Es ist sehr wohl möglich, daß nur dein Wollen und Tun allein erforderlich ist, um den Widerstand der Verhältnisse zu brechen! Du wirst doch nicht so schwächlich sein und verzagend dich überwinden lassen[1]!" So redet man nicht zu einem Wesen, das seine Entschließungen nicht in seiner Gewalt hat. Wenn wir jemand „äußerste Kraftanspannung" zumuten, so setzen wir voraus, daß er es in seiner Gewalt habe, nicht alle Kräfte anzuspannen. Daran ist nicht vorbeizukommen: Determinismus und Fatalismus gehören zusammen.

Der Leugner der Freiheit ist auch vor die Wahl gestellt, entweder das Dasein des persönlichen, unendlich heiligen Gottes zu leugnen, oder ihn zum Urheber aller Schandtaten in der Welt zu machen. Fast jede Seite der Weltgeschichte berichtet uns von empörenden und himmelschreienden Verbrechen. Wer ist nach den Deterministen der Urheber dieser Freveltaten? Nicht der Mensch. Er tut nur, was er nicht lassen kann. Also derjenige, der dieser Welt ihre Gesetze vorgeschrieben hat.

Ed. v. Hartmann[2] glaubt das eben vorgebrachte „theologische" Argument für die Freiheit als Waffe gegen dieselbe gebrauchen zu können. Entweder wußte Gott, daß seine freien Geschöpfe seine schöne Schöpfung durch das Böse verderben würden, oder er hat es nicht gewußt oder doch nicht für wahrscheinlich gehalten.

Ohne allen Zweifel hat Gott gewußt, daß die Menschen ihre Freiheit vielfach mißbrauchen würden. Aber Hartmann ist im Irrtum, wenn er wähnt,

---

[1] Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik, CXVI, 199.
[2] Das sittliche Bewußtsein, 375.

die Geschöpfe könnten durch ihre bösen Taten Gott seine schöne Schöpfung verderben. Auch das Böse ist von ihm in seinen Weltplan aufgenommen. Er will das Böse nicht an sich, aber er läßt es zu, einmal, weil er will, daß der Mensch hier auf Erden freiwillig sich ihm unterwerfe, sodann weil er auch das Böse als Mittel zum Guten zu gebrauchen weiß. Hienieden zeigt er durch Zulassung der Sünde seine unendliche Weisheit, die auch das Böse als Einschlag zur Verwirklichung des ewigen Weltplanes zu verwerten versteht, seine Langmut und Barmherzigkeit gegen die Bösen, die er erträgt, und seine Liebe gegen die Guten, die er dadurch prüft und läutert. Im Jenseits dagegen wird das Böse zur Verherrlichung der unendlichen Gerechtigkeit und Heiligkeit dienen. Wenn der Gottlose sich einbildet, er könne die Absichten und Pläne Gottes vereiteln, so täuscht er sich selbst.

4. Vierter Beweis. Den letzten Beweis für die Freiheit liefert die Natur des Verstandes.

Unser Verstand erkennt die Dinge nicht, wie die sinnliche Wahrnehmung, nur unter einer bestimmten Rücksicht, sondern nach allen Beziehungen. Er erkennt deshalb bei den allermeisten Dingen, daß sie zwar unter einigen Rücksichten gut und begehrenswert, unter andern Rücksichten aber schlecht und verabscheuenswert sind. Das Urteil des Verstandes stellt also den Gegenstand als einen indifferenten, dem Menschen zu seiner Glückseligkeit nicht nötigen dar. Dem Verstand aber entspricht das Begehrungsvermögen. Also muß auch der Wille nicht genötigt sein, das zu wollen, was ihm der Verstand als nicht notwendig oder indifferent hinstellt[1]. Sonst müßten wir annehmen, der Wille sei zu etwas genötigt, was der Verstand ihm als nicht nötig vorstellt.

So sieht jemand, um das Gesagte durch einige Beispiele zu erläutern, daß es schön und lobenswert ist, die erlittene Beleidigung zu verzeihen, sich großmütig dem Dienste des Nebenmenschen oder des Vaterlandes zu weihen, aber er sieht auch die damit verbundenen Beschwerden und Opfer. Oder eine irdische Lust lockt uns verführerisch wie Sirenengesang, aber zugleich erkennen wir das Schimpfliche derselben und vernehmen die Stimme des mahnenden Gewissens. Zieht uns das Angenehme der Handlung an, so schreckt uns das Böse zurück. So steht der Wille wie Herkules am Scheideweg, nach beiden Seiten wird er gezogen. Gar oft wählen wir leider in diesem Kampfe anstatt des höheren Gutes, der Tugend, die verbotene Lust, den augenblicklichen Vorteil. Video meliora proboque, deteriora sequor.

Dieses letzte Beispiel beweist auch, daß der Wille nicht genötigt ist, immer das zu wählen, was der Verstand als das einfachhin Bessere und

---

[1] S. Thom., 1, 2, q. 13, a. 6.

Höhere erkennt, sondern daß er sehr häufig den Leidenschaften zuliebe das Schlechtere dem Besseren vorzieht[1].

§ 3. Widerlegung einiger Einwürfe gegen die Freiheit.

1. Freiheit und Vorauswissen Gottes. Die Anhänger der Willensfreiheit sind fast ausnahmslos Theisten und betrachten die Welt als das Werk des persönlichen, allmächtigen und allwissenden Schöpfers. Daraus entnehmen ihre Gegner ein argumentum ad hominem. Wenn Gott alles, auch die sog. freien Handlungen der Geschöpfe, mit absoluter Gewißheit voraussieht, dann müssen diese Handlungen mit absoluter Notwendigkeit eintreffen, und folglich kann von Freiheit keine Rede mehr sein. — Gewiß sieht Gott alle Handlungen der Menschen voraus, daraus folgt aber nicht, daß die Menschen diese Handlungen notwendig setzen. Denn nicht deshalb werden die Handlungen geschehen, weil Gott sie voraussieht, sondern Gott sieht sie voraus, weil sie von den Menschen frei vollzogen werden. Das Voraussehen Gottes übt keinen kausal-determinierenden Einfluß auf das freie Handeln des Menschen aus. Wenn ich jemand laufen sehe, so muß er notwendig laufen, das heißt mein Sehen setzt notwendig das Laufen voraus. Daraus folgt aber nicht, daß er nicht freiwillig laufe. Wenn ich nun so vollkommen wäre, daß ich schon heute klar voraussähe, was jemand morgen freiwillig tun werde, so würde dieses Tun sicher eintreffen, ohne von seiner Freiheit etwas zu verlieren. Gerade so ist es in bezug auf das Erkennen Gottes. Dieses Erkennen verhält sich zu den zukünftigen Handlungen gerade so wie das menschliche zu den gegenwärtigen. Für Gott existiert eigentlich

[1] Wir haben im obigen rein philosophisch das Dasein der Wahlfreiheit bewiesen. Es wird aber hier die Bemerkung nicht überflüssig sein, daß jeder, der die Freiheit leugnet, sich nicht bloß mit der ausdrücklichen Lehre der katholischen Kirche (Conc. Trid. sess. 6, can. 5; Prop. 3. Iansen. damn. ab Innoc. X etc.), sondern auch mit der klaren Lehre der Heiligen Schrift in Widerspruch setzt und somit den christlichen Boden verläßt. Einige Andeutungen mögen genügen. „Zu Zeugen rufe ich an Himmel und Erde, daß ich euch vorgelegt habe Leben und Tod, Segen und Fluch; wähle also das Leben" (Dt. 30, 19). Jos. 24, 15: „Wenn es euch aber nicht gut scheint, dem Herrn zu dienen, so steht euch die Wahl frei; wählet heute, was euch beliebt, wem ihr dienen wollt." „Gott hat von Anfang den Menschen geschaffen und ihn überlassen der Macht seines eigenen Entschlusses ... Er hat dir vorgelegt Wasser und Feuer; wonach du willst, strecke deine Hand aus. Vor dem Menschen ist Leben und Tod, Gutes und Böses; was ihm gefällt, wird ihm gegeben." (Sir. 15, 14 ff.) Der Gerechte wird gelobt, weil er freiwillig das Gute tat: „Er konnte sündigen und hat nicht gesündigt, Böses tun und hat es nicht getan" (Sir. 31, 10). Diese Stellen hätten keinen Sinn, wenn es keine Freiheit gäbe. Deshalb sagt auch der hl. Augustin (De grat. et lib. arb. c. 2) im Anschluß an die angeführten Stellen: „Ecce apertissime videmus expressum liberum voluntatis humanae arbitrium."

keine Vergangenheit und Zukunft, sondern nur ein ewig unwandelbares Jetzt, in dem er das Vergangene und Zukünftige ebenso vor sich sieht wie das Gegenwärtige, und deshalb hindert das Vorausſehen Gottes die Freiheit der Menſchen nicht im mindeſten.

2. *Freiheit und Moralſtatiſtik.* Häufig wird gegen die Willensfreiheit die *Geſetzmäßigkeit* geltend gemacht, die wir in den freien Handlungen der Menſchen wahrnehmen. Die *Moralſtatiſtik*, welche es mit den freien ſittlichen Handlungen zu tun hat, weiſt eine gewiſſe Geſetzmäßigkeit in dieſen Handlungen nach. Das ſcheint gegen die Willensfreiheit zu ſprechen. „Wo Geſetze ſind, iſt keine Freiwilligkeit[1].“

Dieſe Einwendung iſt ein Trugſchluß. Man ſchließt: wir haben hier eine gewiſſe Geſetzmäßigkeit in den Wirkungen, alſo muß die Urſache unfrei ſein. Dieſer Schluß wäre nur dann berechtigt, wenn dieſe Geſetzmäßigkeit ſich nur unter Vorausſetzung einer unfreien, notwendig wirkenden Urſache erklären ließe. Das iſt aber nicht richtig. Auch der Wille hat ſeine Geſetze. Er kann ſich z. B. nicht betätigen, ſolange ihm der Verſtand nicht einen Gegenſtand als begehrenswert vorſtellt[2]. Er kann auch nur das Gute, nicht das Übel als ſolches erſtreben. Weil er ferner eine angeborne Neigung zum Guten hat, ſo wird er *durchſchnittlich* das größere Gut wählen. Läßt man einem die Wahl zwiſchen 10 und 20 Mark, ſo wird er faſt immer die 20 Mark wählen. Das hebt die Freiheit nicht

---

[1] *Maſaryk*, Der Selbſtmord, Leipzig 1881, 245. Ebd., 236, ſchreibt Maſaryk: „Nach dem Indeterminismus iſt der Menſch *ein müßiger Zuſchauer deſſen, was in ihm geſchieht*; er iſt der indolente Schauplatz der Taten, die in ihm und mit ihm vorgehen. Der Zuſammenhang des Subjekts und der Handlung iſt durchbrochen, die Kette durchriſſen, die den Handelnden an die Handlung knüpft ... er hat keine Bürgſchaft dafür, daß er nächſtens beſſer handeln werde, da ja ſein *Wille ohne jegliche Urſache in ihm auftritt*.“ Gegen eine ſolche Freiheit zu kämpfen iſt allerdings keine Schwierigkeit. Begreiflich, daß Maſaryk dem Indeterminismus vorwirft, er führe zum Fatalismus, er mache Regeln und Anleitungen zum Handeln unnütz, enthebe den Menſchen jeder ſittlichen Verantwortung u. dgl. Das heißt doch alle Begriffe auf den Kopf ſtellen!

[2] Wenn deshalb *Prieſtley*, *Ziegler* (Sittl. Sein und ſittl. Werden [1890], 65) und andere die Freiheit aus dem Grunde verwerfen, weil wir nichts ohne Beweggrund oder gegen alle Beweggründe begehren können, ſo beruht dieſer Einwurf auf einer unrichtigen Vorausſetzung. — Wir machen im Vorbeigehen die Bemerkung, daß faſt alle Einwürfe, die in neuerer Zeit in Deutſchland gegen die Freiheit vorgebracht werden, zum großen Teil engliſchen Schriftſtellern, beſonders Collins, Jon. Edwards, Prieſtley, Hamilton u. a., entlehnt ſind. Man ſehe darüber *A. Bain*, Hist. of the free-will controversy (Mental and Moral science 1883, 406 ff.). Überhaupt arbeiten die deutſchen Ethiker vielfach nach engliſchen Muſtern, und es macht gerade keinen erhebenden Eindruck, Deutſchlands „Denker“ ſo oft in den abgetragenen Pantoffeln der Engländer einherſtolzieren zu ſehen!

auf. Denn er weiß, daß er auch die 10 Mark wählen könnte und nicht notwendig die größere Summe wählt. Ebenso kann man mit moralischer Gewißheit voraussagen, daß jeder sich im Winter wärmer kleiden wird als im Sommer, und ähnliches. Er kann in jedem einzelnen Falle anders handeln, durchschnittlich jedoch und auf die Dauer wird er es nicht tun.

Aber nur in wenigen Fällen ist es so klar wie in den angeführten Beispielen, daß unter mehreren Gegenständen der Wahl der eine in jeder Beziehung der begehrenswertere sei. In den meisten Lagen ist die Entscheidung viel schwieriger. Ob es für mich besser ist, diesen oder jenen Beruf zu wählen, diese oder jene Arbeit zu unternehmen, und tausend ähnliche Fragen sind nicht so leicht zu beantworten. Es gibt Gründe dafür und dagegen, und schließlich ist die Wahl dem Willen überlassen[1]. Ganz besonders gilt dies, wo der sittliche Charakter der Handlung in Frage kommt. Wir sind zwar überzeugt, daß die Pflichterfüllung einfachhin das Bessere sei. Aber sie ist vielleicht mit schweren Mühen und Opfern verbunden. Zudem machen die sittlichen Güter, weil übersinnlich, weniger lebhaften Eindruck als die sinnfälligen. Deshalb hat der Wille die Wahl.

Aus dem Gesagten erklärt sich leicht, warum der Charakter eines Menschen so häufig einen höchst wahrscheinlichen Schluß auf seine zukünftige Handlungsweise gestattet. Es ist freilich eine arge Übertreibung, wenn Kant behauptet, man könne aus dem genau durchschauten Charakter eines Menschen sein Verhalten mit derselben Sicherheit vorausbestimmen, wie die Sonnen- und Mondfinsternisse. Aber immerhin bleibt wahr, daß man aus dem Charakter eines Menschen mit Wahrscheinlichkeit auf sein zukünftiges Benehmen schließen kann. Natürlich gilt das nur für solche Dinge, in denen sein Charakter einen bestimmten Einfluß ausübt — und auch dann entzieht sich die Bestimmung der einzelnen Handlung und ihrer Umstände vielfach jeder Berechnung. Die Neigungen und Gewohnheiten ziehen den Menschen in einer bestimmten Richtung. Obwohl er in jedem einzelnen Falle gegen seine Neigung handeln kann, so wird er doch durchschnittlich und auf die Dauer freiwillig ihr folgen. Daher die Pflicht, seine Neigungen zu regeln und schlechte Gewohnheiten abzulegen, um sich des Feindes in der eigenen Brust zu entledigen.

---

[1] Damit ist nicht gesagt, daß der Wille nur zwischen zwei gleich begehrenswerten Gütern wählen könne. Wenn deshalb Jon. Edwards (bei Bain a. a. O. 418) die Freiheit deshalb verwirft, weil nie zwei Dinge vollkommen gleich begehrenswert seien, so beruht dieser Schluß auf einer falschen Voraussetzung. Der Wille kann auch, aber nicht bloß in solchen Fällen, wählen.

Um das Gesagte noch durch ein anderes Beispiel zu beleuchten, so kann man mit moralischer Gewißheit voraussagen: Übergibt ein Vater seine Kinder schlechten Lehrern, läßt er sie schlechte Bücher lesen, so werden sie auf Abwege geraten, und sind sie einmal verdorben, so werden sie den Weg des Lasters wahrscheinlich nicht mehr verlassen. Folgt etwa daraus, daß der Knabe, der Jüngling das Böse nicht freiwillig tue? Gewiß nicht; es steht immer in seiner Macht, sich zu bessern; aber der Einfluß der Gewohnheit ist so groß, daß er wahrscheinlich dem Bösen nicht widerstehen wird.

Wie vom Charakter, ist der Mensch auch von äußeren Einflüssen, besonders von der gesellschaftlichen Umgebung abhängig. Wer in einer schlechten Umgebung lebt, wird leicht davon angesteckt. Insofern kann man innerhalb gewisser Grenzen die gesamte Gesellschaft oder deren Leiter für die Verbrechen einzelner verantwortlich machen. Wer z. B. einem Volke die Religion raubt, wer es durch mutwillige Kriege, durch übermäßige Belastung in Not und Elend stürzt, ist mit verantwortlich für die Verbrechen, die dadurch entstehen. Freilich werden die Verbrecher selbst dadurch nicht für unschuldig erklärt.

Was vom einzelnen Menschen gesagt ist, gilt noch mehr von einer größeren Menge von Menschen. Je mehr Menschen wir uns vereint denken, um so unwahrscheinlicher wird es, daß die große Masse nicht der angebornen Neigung oder der erworbenen Gewohnheit oder Anschauung folgen werde. Der Durchschnitt der Menschen wird immer den Weg der natürlichen Neigung gehen. Jeder Mensch ist z. B. frei, ob er eine Ehe eingehen will oder nicht; trotzdem zweifelt niemand, daß die große Masse heiraten wird. Alle Eltern haben die Freiheit, ihre Kinder nicht zu lieben, ja ihnen Böses zuzufügen; dennoch ist es gewiß, daß sie durchschnittlich liebevoll für dieselben sorgen werden. Jeder Mensch kann lügen; trotzdem gewährt uns das übereinstimmende Zeugnis vieler Menschen volle Sicherheit.

Es ist also ein Irrtum, zu wähnen, die Freiheit sei mit jeder Art von Gesetzmäßigkeit unverträglich, und deshalb seien Ermahnungen und Regeln und Anleitungen zum Handeln überflüssig. Etwas anderes ist es, zu behaupten: die Menschen werden tatsächlich so handeln; und sie müssen notwendig so handeln. Wenn eine Schauspielerbande auf einem öffentlichen Platze eine Vorstellung gibt, so wird ganz sicher in kurzer Zeit eine große Menge Schaulustiger sich einfinden. Wird man deshalb behaupten wollen, die Einzelnen hätten sich nicht frei eingefunden?

Im Lichte dieser Wahrheit wird es niemand mehr befremden, daß manche Verbrechen, wie Selbstmord, Totschlag, Meineid und ähnliche, mit einer gewissen Regelmäßigkeit wiederkehren. Übrigens sind die Moralstatistiken, welche Morselli, Masaryk, v. Öttingen[1], Krose[2], aufgestellt haben, genauer besehen, eher eine Bestätigung der

[1] Die Moralstatistik, Erlangen 1892.

[2] Der Selbstmord im 19. Jahrhundert, Freiburg 1906.

Willensfreiheit als ein Beweis gegen dieselbe. Denn sie zeigen bei gewissen gleichbleibenden allgemeinen Richtungen so große Abweichungen im einzelnen, daß von einer durchgängigen Nötigung oder Determination keine Rede sein kann[1]. Beispielsweise führen wir folgende Selbstmordtabelle nach Krose an.

Durchschnittliche Selbstmordhäufigkeit in Europa während des 19. Jahrhunderts.

Es kamen Selbstmorde auf 1 Million Einwohner im Durchschnitt der Jahrzehnte jährlich:

Staaten:	1831—1840	1841—1850	1851—1860	1861—1870	1871—1880	1881—1890	1891—1900
Schweden .	61	67	64	80	87	107	147
Norwegen .	103	107	101	81	73	67	60
Dänemark .	211	238	279	269	256	255	234
England .	62		67	66	70	77	89
Belgien .	(45)	59	60	55	82	114	124
Frankreich .	70	91	105	130	157	205	239
Österreich .	42	45	54	67	134	161	158
Preußen .	100	105	121	128	144	201	200
Sachsen .	136	197	246	280	326	351	313
Schweiz .					(227)	227	225

Diese Tabelle beweist freilich, daß in Europa die Selbstmordfrequenz während des letzten Jahrhunderts stetig zugenommen hat; die Zunahme ist aber keine allgemeine und in den meisten Staaten eine so unregelmäßige, daß sich daraus eher zugunsten der Freiheit als gegen sie argumentieren läßt. Während z. B. die relative Selbstmordziffer in der Schweiz nahezu konstant geblieben ist, hat sie in Norwegen beständig abgenommen, in Schweden dagegen stetig zugenommen. In Dänemark ist die relative Selbstmordziffer zuerst gestiegen und erreichte um die Mitte des Jahrhunderts ihren Höhepunkt und ist seither wieder gesunken. In Preußen ist die Selbstmordfrequenz von 1850 bis 1880 langsam gestiegen, von 1880 bis 1890 schnellt sie gewaltig empor und bleibt dann von 1890 bis 1900 nahezu auf derselben Höhe.

3. Die Freiheit und das Kausalitätsprinzip. Nichts beweist deutlicher die Notwendigkeit, in jeder Weltanschauung schließlich auf metaphysische Grundlagen zurückzugreifen, als der Umstand, daß

[1] Man vergleiche das treffliche Werk von Gutberlet: Die Willensfreiheit und ihre Gegner[2] (1893); ferner Drobisch, Die moralische Statistik und die menschliche Willensfreiheit (1867); Kohler, Moderne Rechtsprobleme, 25 ff.; Huber, Die Hemmnisse der Willensfreiheit, München 1904, 181 ff.; Beßmer, Störungen im Seelenleben, 60.

auch der Naturalismus sich einen Anschein von metaphysischer Begründung zu geben sucht. In der Streitfrage über die Freiheit führt er das Kausalitätsprinzip ins Feld. Die Freiheit soll unvereinbar sein mit der ausnahmslosen Geltung des Kausalitätsprinzips[1]. Sehen wir einmal zu.

Das Kausalitätsprinzip lautet: Nichts geschieht ohne genügende Ursache (nihil fit sine causa sufficiente), d. h. für jedes Werden oder Geschehen muß es eine Ursache geben, und zwar eine ausreichende, die fähig ist, die Wirkung hervorzubringen. In diesem Sinne wurde das Kausalitätsprinzip von jeher verstanden, und so ist es unzweifelhaft ausnahmslos richtig: auch der Willensakt muß seine genügende Ursache haben[2].

Welcher Art die genügende Ursache sein müsse, darüber sagt das Prinzip nichts aus. Aber die Deterministen schieben ihm den Sinn unter: Nichts geschieht ohne notwendig wirkende Ursache. In dieser Auffassung läßt sich das Prinzip allerdings gegen die Freiheit verwerten; aber sie ist unrichtig und kann von den Gegnern nicht ohne petitio principii angenommen werden. Jedes Ding muß notwendig eine genügende Ursache haben, aber keineswegs eine notwendige oder notwendig wirkende Ursache. Auch der freie Willensakt hat seine genügende Ursache einerseits in der Fähigkeit des Willens, anderseits in all den übrigen zur Willensbetätigung vorausgesetzten Bedingungen. Es ist also nicht richtig, daß die Annahme der Willensfreiheit von vornherein jede weitere Erklärung des Willensaktes ausschließe. Allerdings ist es ein vergebliches Beginnen, nach den Ursachen zu forschen, aus denen sich notwendig der Willensakt als Resultante ergeben soll. Darin besteht eben das Wesen der Freiheit, daß der Wille unter Voraussetzung alles zum Handeln Erforderlichen zur Tat schreiten kann oder nicht. Das ist das ganze Geheimnis der Wil-

[1] Dieses ist der Hauptbeweis, den v. Gizycki (Moralphilosophie, 191), Höffding (Ethik, 78), Kirchmann (Katechismus der Philosophie, 170), Fr. v. Liszt (Lehrbuch des deutschen Strafrechts 12–13, 84), Stange (Einleitung in die Ethik, 2. Tl. [1901], 197), E. Adickes (Ethische Prinzipienfragen, in der Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik, CXVI, 166 ff.) und viele andere gegen die Freiheit ins Feld führen. Letzterer behauptet, das Kausalgesetz lasse sich nicht beweisen, es sei ein bloßes Postulat. Aber aus dem Zusammenhang geht hervor, daß er das Kausalgesetz nicht richtig versteht.

[2] Es ist deshalb unrichtig, wenn Höffding (a. a. O. 77 ff.) voraussetzt, nach den Verteidigern der Freiheit habe der Willensakt keine Ursache. Derselbe Irrtum begegnet uns bei Adickes (a. a. O.), H. Ebbinghaus (Archiv der Psychologie [1912], 164 ff.), L. Müffelmann, Das Problem der Willensfreiheit [1902]) und vielen anderen. Die Ursache des freien Willensentschlusses ist der Wille als dauernde Fähigkeit, selbstverständlich unter Voraussetzung der notwendigen Vorbedingungen.

lensfreiheit. Es ist deshalb nur leeres Gerede, wenn man behauptet, die freie Selbstbestimmung des Willens sei eine Art Schöpfung und mache den Menschen zu einem Gott oder zu einem Satan im kleinen[1]. Wenn ich mit dem Gewehre nach einer Scheibe ziele, so kann ich abdrücken oder nicht, wie ich will. Wegen dieses Vermögens bin ich noch kein Gott und auch kein Satan, aber allerdings ein vernünftiges, freies Wesen.

4. Physiologischer und psychologischer Determinismus. Aber, wendet man weiter gegen die Freiheit ein, ist es denn nicht unzweifelhaft, daß auch unsere Willenstätigkeiten an physiologische Vorgänge, wie Gehirnabsonderungen, Nervenreize u. dgl., geknüpft sind, die nur mechanischen Gesetzen gehorchen? Wir entgegnen: diese Vorgänge sind bloße Vorbedingungen und Begleiterscheinungen der geistigen Tätigkeiten. Die letzteren sind zwar äußerlich von sinnlichen Tätigkeiten und somit auch von physiologischen Vorgängen abhängig, innerlich aber sind sie von ihnen unabhängig, weil sie ohne Mithilfe des leiblichen Organes sich vollziehen. Deshalb unterstehen sie auch nicht den physiologischen Gesetzen.

Angesichts der offenbaren Unfähigkeit des Materialismus, durch physiologische Vorgänge dem Freiheitsbewußtsein irgendwie gerecht zu werden[2], ziehen manche Gegner der Freiheit es vor, statt von physiologischer von psychologischer Nötigung zu reden[3]. Im Grunde ist damit nichts geändert als der Name. Denn ob mein Wille durch ein Schiffstau oder durch tausend Seidenfäden gebunden sei, macht keinen wesentlichen Unterschied.

Drittes Kapitel.

Von den verschiedenen Arten der Willenshandlungen[4].

Obwohl der Mensch frei ist, so ist er doch weder in allen seinen Handlungen frei, noch in allen auf gleiche Weise. Unmittelbar aus sich ist nur der Wille selbst frei. Die übrigen Fähigkeiten sind nur so weit frei, als sie der Herrschaft des freien Willens unterstehen.

Da es die Moralphilosophie mit den freien Handlungen zu tun hat,

---

[1] Fouillée, Critique des systèmes de morale contemporains, 288.

[2] „Die Phantasien des physiologischen Determinismus von einer schließlich aus dem allgemeinen Naturverlauf abzuleitenden Mechanik der Hirnmoleküle wird man im Ernst für eine solche Erklärung (der Willenskausalität) nicht nehmen wollen." Wundt, Ethik[4], III, 43.

[3] So z. B. Wundt, Ethik, III, 39 und 44.

[4] Über das Folgende vgl. F. Beßmer, Das menschl. Wollen, Freiburg 1905.

so müssen wir jetzt untersuchen, inwiefern die verschiedenen menschlichen Handlungen an der Freiheit des Willens teilnehmen oder ihm als ihrer freien Ursache zugeschrieben werden können. Denn der Wille kann nur für jene Handlungen verantwortlich gemacht werden, die von ihm ausgehen oder ihn irgendwie zur Ursache haben.

§ 1. Inwiefern etwas dem Willen als seiner Ursache zugeschrieben werden könne.

1. *Ursache* ist dasjenige, dem ein anderes sein Dasein verdankt. Der Wille ist mithin Ursache alles dessen, was ihm sein Dasein verdankt oder von ihm irgendwie als Wirkung gewollt und hervorgebracht wird. Weil aber der Wille nur wollen kann, was der Verstand erkennt, so wird alles dasjenige dem Willen als Ursache zugeschrieben, *was mit Erkenntnis aus ihm hervorgeht.*

Damit etwas dem Willen als Ursache zugeschrieben werden könne, genügt nicht, daß der Wille dasselbe zum *Gegenstande* habe, sondern es muß ihm irgendwie sein Entstehen verdanken. Wenn jemand sich darüber freut, daß ohne sein Zutun sein Freund mit Ehren überhäuft wurde, so sind diese Ehren der Gegenstand seines Wollens, aber er ist nicht ihre Ursache. Hätte er dagegen irgendwie dazu mitgewirkt, so wären dieselben von ihm als Wirkung seines Handelns *gewollt.*

Das vom Willen als Wirkung *Gewollte* (voluntarium[1]) ist nicht gleichbedeutend mit dem *Freiwilligen* (liberum), wie *Windelband*[2] annimmt. Freiwillig ist nur, was aus der freien Wahl des Willens hervorgeht und auch hätte vermieden werden können. Das Gewollte dagegen umfaßt zwar auch das Freiwillige, dehnt sich aber auch auf alles aus, was mit Notwendigkeit aus dem Willen hervorgeht. Erkennten wir das höchste Gut mit voller Klarheit, so müßten wir es notwendig lieben. Diese Liebe wäre gewollt, aber nicht frei. Hienieden sind freilich alle *überlegten* Handlungen immer frei gewollt. Doch waltet der Unterschied zwischen dem Gewollten und Freiwilligen ob, daß sie nicht im selben Maße ab- und zunehmen. Eine

[1] Wir haben leider im Deutschen keinen gleichwertigen Ausdruck für voluntarium *(ἑκούσιον)*. Am nächsten kommt der wahren Bedeutung der Ausdruck *gewollt*. Doch ist derselbe zweideutig; denn gewollt bedeutet a) alles, was Gegenstand unseres Wollens ist (volitum); b) alles, was irgendwie unserem Willen das Dasein verdankt (voluntarium). In diesem letzteren Sinne reden wir von *selbstgewolltem* Unglück. Wo wir nicht das Gegenteil bemerken, gebrauchen wir im folgenden den Ausdruck *gewollt* im letzteren Sinne.

[2] Über Willensfreiheit, 1905, 7.

Handlung aus leidenschaftlicher Liebe ist durchschnittlich viel intensiver gewollt als eine aus kalter Berechnung, aber sie ist weniger frei.

2. *Die verschiedenen Arten des Gewollten.* a) Dem Willen kann nicht nur dasjenige als Wirkung zugeschrieben werden, was er durch *positives* Wollen oder Tun verursacht, sondern auch dasjenige, was infolge seiner schuldbaren *Unterlassung* geschieht. Die erstere Wirkung heißt *positiv*, die zweite *negativ gewollt*. Eine Mutter, die ihr Kind am Abgrunde spielen sieht und es nicht aus der Gefahr entfernt, ist negativ die Ursache des Todes ihres Kindes. Ihre bewußte *Unterlassung* trägt die Schuld am Unglück.

b) Je nachdem eine Handlung *unmittelbar* aus dem Willen selbst hervorgeht oder aus einer anderen Fähigkeit, aber auf seinen Antrieb hin, nennt man sie *vom Willen selbst gesetzt* oder *befohlen* (voluntarium elicitum, imperatum). Der Wille selbst liebt oder haßt, aber er kann nicht selbst denken, schreiben, gehen, sondern nur die betreffenden Fähigkeiten dazu antreiben.

c) Damit eine Handlung dem Willen als ihrer Ursache zugeschrieben werden könne, ist von seiten des Verstandes *Erkenntnis*, von seiten des Willens *Einwilligung* erfordert. Je nachdem beide Erfordernisse vollkommen oder unvollkommen vorhanden sind, ist eine Handlung *vollkommen* oder *unvollkommen* gewollt bzw. frei.

d) Auch eine fremde Handlung kann uns als gewollt zugeschrieben werden, wenn wir durch Erlaubnis, Billigung oder sonstwie dazu mitgewirkt haben. Die Billigung können wir sowohl durch Worte oder Zeichen als auch durch bloßes *Schweigen* kundgeben. Dementsprechend unterscheidet man das *ausdrücklich* und das *stillschweigend Gewollte*. So ist vom Vorgesetzten *ausdrücklich* gewollt, was infolge seines durch Zeichen oder Worte geäußerten Willens geschieht. Wenn er dagegen in seiner Gegenwart etwas schweigend zuläßt, obwohl er es hindern könnte und sollte, so gibt er *stillschweigend* seine Einwilligung dazu.

3. Nach der Verschiedenheit der Abhängigkeit einer Wirkung von unserem Willen unterscheidet man das *aktuell* und das *virtuell Gewollte*. Was infolge eines im Augenblicke selbst vorhandenen Willensaktes geschieht, ist *aktuell* gewollt; was aber infolge oder in Kraft (virtute) eines früher gehabten und jetzt noch in seiner Wirkung fortdauernden Willensaktes geschieht, heißt *virtuell* gewollt. Setzen wir den Fall, jemand entschließe sich zu einer Reise und führe diesen Entschluß gleich aus. Nun ist der Anfang der Reise aktuell gewollt, die Fortsetzung aber *virtuell*, sofern er nicht den früheren Willensakt erneuert; denn sie geschieht *in Kraft* des am Anfang gefaßten Entschlusses.

4. Von weittragender Bedeutung für die ethischen Untersuchungen ist die Unterscheidung zwischen dem in sich selbst und dem nur in seiner Ursache Gewollten. In sich selbst gewollt (voluntarium in se) ist dasjenige, was dem Willen unmittelbar Gegenstand seines Strebens ist und von ihm so verursacht wird. Was sich dagegen bloß als Wirkung aus dem in sich gewollten Gegenstand ergibt, ist in seiner Ursache (voluntarium in causa) gewollt. Was der Trunkenbold in sich beabsichtigt, ist für gewöhnlich nur die Befriedigung seiner Gaumenlust. Aber er sieht voraus, daß sein Verhalten seine Gesundheit, sein Vermögen, seine Familie zugrunde richten wird. Alles dieses ist von ihm in seiner Ursache gewollt. Wer einen unsittlichen Roman aus reiner Neugierde liest, will in sich nur seine Neugierde befriedigen. Aber er sieht voraus, daß dadurch unlautere Begierden in ihm rege werden. Diese sind deshalb in ihrer Ursache gewollt.

5. Es läßt sich hier fragen, inwiefern die mit unsern freien Handlungen verbundenen Wirkungen unserem Willen als der Ursache zugeschrieben werden können, mit andern Worten, inwiefern der Wille für diese Wirkungen verantwortlich gemacht werden könne? Diese Frage hat praktische Bedeutung bloß in bezug auf die schlechten Wirkungen unserer Handlungen.

a) Handelt es sich um eine bloße Unterlassung, aus der voraussichtlich Übles folgen wird, so können diese üblen Folgen nur dann uns zugerechnet werden, wenn wir verpflichtet waren, sie zu verhindern. Ist eine solche Pflicht nicht vorhanden, so kann man uns für diese Folgen nicht verantwortlich machen, da wir sie ja bloß eintreten lassen.

b) Ganz dasselbe gilt für den Fall, wo es sich um ein positives Tun von unserer Seite handelt, wenn die schlechten Folgen bloß zufällig mit unserer Handlung verbunden sind und wir keine Pflicht haben, dieselben zu verhindern. Deshalb braucht an und für sich niemand etwas Gutes zu unterlassen, weil er voraussieht, daß böswillige Menschen daraus Veranlassung zum Bösen nehmen werden.

c) Folgen dagegen die schlechten Wirkungen aus meiner Handlung ihrer Natur nach und nicht bloß zufällig, so können auch dann diese Wirkungen mir nicht zugeschrieben werden, wenn ich sie in keiner Weise vorausgesehen habe, oder wenn folgende Bedingungen zusammentreffen: α) wenn ich diese Folgen nicht beabsichtige; β) wenn die Handlung in sich selbst nicht unerlaubt ist; γ) wenn sich aus der Handlung nicht nur schlechte, sondern auch gute Folgen ergeben, und zwar in der Weise, daß die guten Folgen sich nicht erst durch Vermittlung der bösen Folgen ergeben; δ) wenn ich endlich einen genügenden Grund habe, die schlechten Folgen zuzulassen (zu permittieren). So sieht ein Feldherr, der eine befestigte Stadt beschießen läßt, daß dadurch auch viele wehrlose Unschuldige um das Leben kommen, die sich in keiner Weise am Kriege beteiligten. Diese Wirkung beabsichtigt er nicht. Seine Absicht ist auf die Vernichtung der feindlichen Streitkräfte gerichtet. Diese ergibt sich

ebenso unmittelbar aus der Beschießung der Stadt als die Tötung der Unschuldigen. Auch hat er einen genügenden Grund, die Beschießung vorzunehmen und den Tod der Unschuldigen zuzulassen.

§ 2. Von den eigenen Tätigkeiten des Willens.

Da nur der Wille selbst aus sich frei ist, so sind auch nur seine *eigenen* Betätigungen unmittelbar frei. Diese vom Willen selbst vollzogenen Akte zerfallen in zwei Klassen. Die *einen* haben das Gute zum Gegenstand, insofern es *Zweck* ist oder um seiner selbst willen begehrt wird: die *Liebe*, die *Absicht* und die *Freude* (Genuß); die *andern* dagegen beziehen sich auf die *Mittel* zum Zweck, nämlich: die *Wahl*, die *Einwilligung* und der *Gebrauch*.

1. Die *Liebe* ist die Grundstrebung des Willens, die allen seinen Betätigungen zugrunde liegt. Sie besteht in einer Art einfachen *Wohlgefallens* an dem erkannten Gut. Ihr Gegenstand ist das um seiner selbst willen begehrenswerte Gute.

2. Aus der Liebe entsteht die *Absicht* (intentio). Diese geht über das bloße Wohlgefallen hinaus und sucht das erkannte Gut durch Mittel zu *erreichen*. Sie besteht also in einer Art Hinbewegung auf das erkannte Gut durch die dazu erforderlichen Mittel. Nicht selten wird die Absicht auch *Verlangen* oder *Begierde* genannt. Doch sind die letzteren Ausdrücke allgemeiner und lassen sich auch auf die ähnlichen Betätigungen des sinnlichen Begehrungsvermögens anwenden, während man nur beim Willen von Absicht redet. Die Absicht bedeutet ferner das *wirksame* Verlangen, dem es mit der Erreichung des Guten ernst ist. Das Verlangen dagegen kann auch auf unmögliche Dinge gerichtet sein. Das heftige, dauernde Verlangen nach einem schmerzlich vermißten Gut heißt *Sehnsucht*.

Die Absicht ist also nicht ein Akt des Erkennens, sondern des Willens. Wer einen Mord *beabsichtigt*, hat den Willensentschluß, ihn zu begehen, er nimmt sich denselben als Ziel seines Handelns vor.

3. Hat der Wille die Absicht, ein Gut zu erreichen, so *überlegt* der Verstand die zur Erreichung dieses Zieles dienlichen Mittel. Auf diese Überlegung folgt zunächst die *Einwilligung* (consensus), d. h. der Willensentschluß, die nötigen Mittel zu ergreifen. Dann folgt

4. die *Wahl*, d. h. die Ergreifung eines bestimmten Mittels. Ist nur *ein* Mittel vorhanden, so fallen Einwilligung und Wahl zusammen. Sind aber mehrere Mittel vorhanden, so *kann* der Wille zuerst in die Ergreifung der nötigen Mittel im allgemeinen einwilligen und dann erst die Wahl eines bestimmten Mittels vornehmen.

5. Nach getroffener Wahl schreitet der Wille zur Ausführung oder zum Gebrauche der gewählten Mittel. Der Gebrauch ist noch ein Willensakt, aber ein solcher, der die Ausführung betrifft und die dem Willen unterstehenden Fähigkeiten zum Handeln antreibt. Obwohl der Wille einen eigenen, die Ausführung betreffenden Akt setzen kann, so ist es doch nicht notwendig.

6. Sobald der Wille das erstrebte Gut erreicht hat und besitzt, ist seine Bewegung am Ziele angelangt; er ruht in dem Besitze des Gutes. Die Befriedigung des Willens im erlangten Gut ist die Freude (gaudium). Diese Ruhe ist aber nicht aufzufassen als Abwesenheit jeder Tätigkeit, sondern als lebensinnige Umfassung des besessenen Gutes.

§ 3. Von der Herrschaft des Willens über die übrigen menschlichen Fähigkeiten.

Dem Willen gehören nicht nur die von ihm selbst gesetzten Akte an, sondern auch die Betätigungen der übrigen Fähigkeiten, soweit sie auf seinen Befehl und unter seiner Leitung vor sich gehen.

1. Worin aber besteht dieser Befehl des Willens?

Befehlen oder gebieten im allgemeinen heißt jemand seine entschiedene Willensforderung kundtun. Wir können andern befehlen, indem wir ihnen unsern Willen kundtun, um sie zu verpflichten. Wir können aber auch uns selbst befehlen. Von diesem Befehl allein sprechen wir hier. Ein solcher Befehl ist nicht notwendig, aber wir können uns selbst so befehlen, um uns zum Handeln anzutreiben. Das lehrt die tägliche Erfahrung. Wir können uns selbst zu etwas auffordern: Tue dies, lasse jenes, oder wie der Prophet: Lobpreise meine Seele, den Herrn; harre auf Gott!

Dieser Befehl besteht wesentlich in einem Akte des Verstandes. Wir reden zu uns selbst und tun uns den entschiedenen Willensentschluß kund. Aber dieser Akt hat seine ganze Kraft von dem Willensentschluß, den er voraussetzt und verkündet[1].

2. Welche Fähigkeiten unterstehen dem Befehle des Willens? Auf die rein vegetativen Kräfte besitzt der Wille nur indirekt Einfluß, sonst aber unterstehen alle menschlichen Fähigkeiten direkt der Herrschaft des Willens. Doch ist diese Herrschaft nicht für alle Fähigkeiten gleich.

a) Über die Bewegungen des Leibes und der äußeren Sinne hat die Seele despotische Gewalt, um uns des aristotelischen

[1] S. Thom., S. th. 1, 2, q. 17, a. 1: „Imperare est actus rationis, praesupposito tamen actu voluntatis."

Ausdrucks zu bedienen[1]. Wir können die Glieder des Leibes nach unserem Gutdünken bewegen. Widerstandslos gehorchen sie dem Willen.

b) Auch die Phantasie und das sinnliche Begehrungsvermögen unterstehen der Herrschaft des Willens, aber sie gehorchen ihm nicht widerstandslos wie der Sklave seinem Herrn, sondern wie freie Bürger ihrem politischen Regenten. Deshalb nennt der Stagirite treffend dieses Unterwürfigkeitsverhältnis ein politisches. Der Wille kann zwar die sinnlichen Fähigkeiten zur Tätigkeit anregen und von einer Tätigkeit zur andern überleiten. Ja er kann bis zu einem gewissen Grade selbst unter Voraussetzung sinnlicher Erkenntnis das Begehren im Zaume halten, aber nur mit großer Schwierigkeit. Wer durch Lesung schlechter Bücher unlautere Vorstellungen in sich weckt, wird oft unlautere Regungen empfinden, und dadurch entsteht für den Willen die Gefahr, dem sinnlichen Reize zu folgen.

c) Den Verstand kann der Wille zum Denken über einen Gegenstand antreiben oder davon zurückhalten. Noch mehr. Der Verstand hält zwar notwendig für wahr, was ihm klar einleuchtet; sobald er aber etwas nicht mit voller Klarheit einsieht, kann der Wille ihn mannigfach beeinflussen, indem er ihn mehr auf die Erwägung der einen Seite einer Wahrheit hinneigt, oder auch direkt zum Wahrhalten bestimmt. Ja selbst in bezug auf einleuchtende Dinge kann der Wille nicht selten bewirken, daß der Verstand immer mehr die Gegengründe ins Auge faßt und so allmählich die frühere Klarheit verliert.

Man wende nicht ein, daß der Wille die Erkenntnis voraussetze und somit die letztere nicht von dem ersteren abhängen könne. Aus der Abhängigkeit des Willens vom Verstande folgt nur, daß nicht jede Erkenntnis vom Willen abhängt. Damit der Wille sich betätigen könne, muß eine Erkenntnis vorausgehen. Aber diese vorausgesetzt, hat es der Wille in seiner Gewalt, den Verstand zur Tätigkeit anzuregen und ihn darin direkt oder indirekt zu beeinflussen. Die Abhängigkeit vom Verstand und Willen ist also unter verschiedener Rücksicht eine gegenseitige.

Daß der Wille das Urteil des Menschen mannigfach beeinflußt, ist eine Erfahrungstatsache. Jedermann weiß, wie sehr Abneigung oder Zuneigung, Haß oder Liebe das Urteil trüben. Daher die alten Sprichwörter: „Die Liebe macht blind"; „Was man hofft, das glaubt man gern"; „Der Wunsch ist der Vater des Gedankens". Von unsern Gegnern erwarten wir kein billiges („unparteiisches") Urteil. Diese Abhängigkeit des Urteils vom Willen zeigt sich besonders in Fragen von großer praktischer Tragweite, vor allem in denen des religiösen und sittlichen Lebens.

[1] Polit. I, c. 5, 1254 b, 4: *Ἡ μὲν γὰρ ψυχὴ τοῦ σώματος ἄρχει δεσποτικὴν ἀρχήν, ὁ δὲ νοῦς τῆς ὀρέξεως πολιτικὴν καὶ βασιλικήν.*

Deshalb sagt der hl. Paulus (Röm. 1, 18 ff.) von den Heiden, daß sie trotz ihrer Unkenntnis des wahren Gottes unentschuldbar seien, weil sie die Wahrheit in Ungerechtigkeit niederhielten und es nicht wert achteten, Gott in der Erkenntnis zu haben.

Das Untertanenverhältnis, in dem die niederen menschlichen Fähigkeiten zu Verstand und Willen stehen, erklärt uns, warum wir die Tätigkeiten des Tieres nie als vernünftige Handlungen bezeichnen, während wir beim Menschen auch jene Verrichtungen, die ihm mit dem Tiere gemeinsam sind, wie essen, schlafen u. dgl., vernünftig nennen, wenn er sie in der rechten Weise vornimmt. Denn in dieser Voraussetzung gehen sie auf Veranlassung und unter der Leitung der Vernunft vor sich und werden so nach dem treffenden Ausdruck des Aquinaten durch Teilnahme vernünftig (rationales per participationem)[1].

Viertes Kapitel.

Von den Leidenschaften (Gemütsbewegungen).

Im vorigen Kapitel haben wir die unmittelbar vom Willen selbst gesetzten Tätigkeiten untersucht. Wir hätten jetzt die von ihm befohlenen Akte zu betrachten. Allein das Verständnis der letzteren ergibt sich leicht aus dem, was wir über die ersteren gesagt haben. Nur eine Art derselben müssen wir eingehender behandeln, die Leidenschaften.

Die Leidenschaften gehören zwar zum sinnlichen Teile des Menschen und sind uns im wesentlichen mit den Tieren gemeinsam. Trotzdem oder vielmehr gerade deshalb sind sie für unsere ethischen Untersuchungen von großer Wichtigkeit. Die Erkenntnis der Leidenschaften dient zur Bestimmung dessen, was die sinnlichen Vermögen im Menschen und im Tiere zu leisten imstande sind. Dadurch wird die genaue Grenzbestimmung zwischen dem geistigen und sinnlichen Gebiete wesentlich gefördert, was angesichts der modernen Bestrebungen, die Grenzen zwischen Menschen und Tieren zu verwischen, ein nicht zu unterschätzender Gewinn ist. Die Anhänger der Deszendenzlehre benutzen ja gerade die Leidenschaften der Tiere, um die Analogien zum geistigen Leben, die sie uns bieten, als erstes „Aufdämmern" des Geistes hinzustellen.

Die Erkenntnis der Leidenschaften ist sodann für die Moralphilosophie unentbehrlich, weil viele sittlichen Tugenden die Regelung der Leidenschaften zur Aufgabe haben, folglich ohne Kenntnis derselben nicht in ihrer wahren Bedeutung erfaßt werden können. Mit Recht sagt deshalb Trendelenburg[2], die Philosophie der Leidenschaften, dieser

[1] S. th. 1, 2, q. 24, a. 1.
[2] Naturrecht auf dem Grunde der Ethik[2] (1868), § 37.

schlauen Sophisten unseres Wesens, sei für die Ethik die wichtigste Erkenntnis.

§ 1. Begriff und Wesen der Leidenschaften[1].

Gleichwie wir als sinnlich-geistige Wesen mit einem geistigen und einem sinnlichen Erkenntnisvermögen ausgerüstet sind, so besitzen wir auch ein doppeltes Begehrungsvermögen, ein geistiges (den Willen) und ein sinnliches. Das sinnliche Erkenntnis- und Begehrungsvermögen ist dem Menschen mit dem Tiere gemeinsam, das geistige dagegen erhebt ihn über dasselbe hinaus.

Unter Leidenschaft versteht man nun jede Betätigung oder Erregung des sinnlichen Strebevermögens, wie Zorn, Furcht, Freude, Trauer usw.[2] Nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche werden nur die heftigeren Erregungen Leidenschaften genannt, weil sie uns zum Bewußtsein kommen; von diesen reden wir zunächst im folgenden. Doch gilt das, was wir von ihnen sagen, irgendwie von

---

[1] Im wesentlichen hat schon der große Denker von Stageiros im zweiten Buche der Nikomach. Ethik die Natur der Leidenschaften klargelegt. Niemand hat aber über diesen Gegenstand klarer und gründlicher geschrieben als Thomas von Aquin in seiner Summa (1, 2, q. 22 ad q. 48). Geradezu unbegreiflich ist es deshalb, wie Descartes (Les passions de l'âme, I, a. 1) schreiben konnte: „Nirgends ist deutlicher zu sehen, wie mangelhaft die uns von den Alten überlieferten Wissenschaften sind, als in ihrer Behandlung der Leidenschaften ... Die Lehren der Alten darüber sind so dürftig und größtenteils so unglaublich, daß ich die herkömmlichen Wege völlig verlassen muß, um mich mit einiger Zuversicht der Wahrheit zu nähern. Ich muß deshalb so schreiben, als ob vor mir noch niemand dieses Thema berührt hätte." Selbst Thomasius (Cautel. I, c. 14, § 54) meint: „Etsi Cartesius nobilissimam Ethicae doctrinam de passionibus animi se demonstrasse opinatus fuerit, infinitis tamen eandem contradictionibus repletam esse facile ostendi potest." — Da wir uns im folgenden wiederholt auf Thomas von Aquin und die Scholastiker berufen, so möge hier das Urteil eine Stelle finden, welches ein in den Schriften der Scholastiker sehr bewanderter und unbefangener Protestant über dieselben fällte. Hugo Grotius spricht mit hoher Anerkennung von dem Scharfsinn der Scholastiker. Er behauptet geradezu, wenn sie in moralischen Fragen eins seien, komme ein Irrtum kaum vor. „Ubi in re morali consentiunt, vix est, ut errent; quippe perspicaces admodum ad ea videnda, quae in aliorum dictis reprehendi possunt (also nichts weniger als ein blindes iurare in verba magistri!), in quo tamen ipso diversa tuendi studio laudabile praebent modestiae exemplum; rationibus inter se certantes, non, qui mos nuper adeo literas inquinare coepit, conviciis, turpi foetu impotentis animi" (De iure belli et pac., Prolegom. § 52).

[2] S. Thom., S. th. 1, 2, q. 35, a. 1: „Omnis motus appetitus sensitivi dicitur passio." Ausführlich handelt über die Leidenschaften Otten, Die Leidenschaften, im „Jahrb. für Philosophie und spekul. Theologie", 1887—1888; Huber, Die Hemmnisse der Willensfreiheit (1904), 36 ff.

allen Regungen des sinnlichen Begehrungsvermögens, da zwischen den stärkeren und schwächeren kein wesentlicher Unterschied besteht. Bei allen Erregungen des sinnlichen Begehrungsvermögens, besonders bei den stärkeren, treffen folgende zwei Bedingungen zusammen, welche sie zu Leidenschaften machen.

a) Der Begehrende wird körperlich, also nicht bloß geistig, verändert und von einem Zustand in einen andern versetzt. Im sinnlichen Begehrungsvermögen wirken Leib und Seele als einheitliches Tätigkeitsprinzip zusammen, so daß bei jeder Erregung desselben eine leibliche Veränderung vor sich geht, die sich besonders in unserem Herzen und im Blutumlauf fühlbar macht. Der Zorn treibt das Blut in den Kopf, die Furcht schnürt das Herz zusammen, die Freude erweitert es.

Es gibt aber zwei Arten von leiblichen Veränderungen, die mit den Leidenschaften verbunden sind. Die einen sind bloße Wirkungen und äußere Zeichen der Leidenschaften, so die Tränen und das Lachen. Die andern dagegen sind innerliche und wesentliche Bestandteile der Leidenschaften. Gleichwie nicht das leibliche Auge allein und auch nicht die Seele allein sieht, sondern das von der Seele belebte Auge, so ist es auch nicht die Seele allein, welche zürnt oder Kummer empfindet, sondern das von der Seele belebte leibliche Organ des sinnlichen Begehrungsvermögens. Es gibt zwar den Leidenschaften ganz analoge Affekte im Willen. Auch der Wille kann lieben und hassen, sich freuen und trauern. Aber diese rein geistigen Affekte sind keine Leidenschaften.

b) Zweitens empfindet der Begehrende durch die Leidenschaft gewissermaßen einen Zug nach irgendeiner Richtung. Das sinnliche Streben zieht den Menschen zu einem Gegenstande hin oder von ihm ab. Weil der ganze Mensch diesen Zug erfährt, und zwar vielfach unabhängig vom freien Willen, so verhält er sich hierin mehr leidend als tätig. Der Umstand, daß im Tiere kein höherer Teil ist, der von den niederen Regungen hingerissen wird, erklärt uns, warum wir fast nur beim Menschen von eigentlichen Leidenschaften reden, selten aber beim Tiere, obwohl letzteres vielfach die gleichen Regungen erfährt.

Wegen dieser zweiten Bedingung nennen wir die Tätigkeiten des sinnlichen Erkenntnisvermögens nicht Leidenschaften. Auch beim sinnlichen Erkennen finden Veränderungen in den leiblichen Organen statt; aber wir drücken dabei das Bild des Erkannten in uns aus, ohne zu dem Gegenstande hingezogen oder von demselben abgestoßen zu werden. Erst wenn das Erkannte auf unser Begehrungsvermögen anziehend oder abstoßend einwirkt, treten wir aus unserem Gleichgewicht und erleiden eine Bewegung, die nicht von uns, sondern von der Beschaffenheit des Erkannten abhängt. Darum drücken wir auch diese Regungen

mit Worten aus, die auf ein Leiden und Bewegtwerden hindeuten. Wir werden von Furcht ergriffen, von Schmerz und Kummer gebeugt, von der Freude gehoben, von der Hoffnung angetrieben, von der Verzweiflung niedergedrückt, vom Neide verzehrt, vom Zorne hingerissen, übermannt, außer Fassung gebracht usw. Die Regungen des sinnlichen Begehrungsvermögens werden deshalb sehr passend Leidenschaften genannt, griechisch *πάθη* lateinisch perturbationes animi, affectiones, spätlateinisch passiones, welcher Ausdruck in die Tochtersprachen des Lateinischen und in das Englische übergegangen ist[1]. Die Leidenschaften werden häufig Gefühle genannt, zuweilen auch Affekte. Doch bezeichnet Affekt vorzugsweise die Regung des Willens.

Zuweilen wird das Wort Leidenschaft im Deutschen auch im Sinne von bösen Neigungen gebraucht. Doch werden diese genauer Laster genannt oder durch Zusammensetzungen mit Sucht ausgedrückt. So ist z. B. Habsucht ein Laster, aber keine Leidenschaft; ebenso ist die Zornmütigkeit eine angeborne oder erworbene Neigung zum Zorn, aber nur der Zorn selbst ist eine Leidenschaft. Denn die Leidenschaft im eigentlichen Sinne ist eine Gemütserregung[2]. Deshalb raten wir auch einem erzürnten Menschen, nichts zu beschließen, bis sich der Zorn gelegt habe[3].

---

[1] Descartes definiert die Leidenschaften (Les passions de l'âme, I, a. 27): „Wahrnehmungen oder Empfindungen oder Bewegungen (émotions) der Seele, die man in besonderer Weise auf sie bezieht, und die durch die Erregung der Lebensgeister (esprits) verursacht, unterhalten und verstärkt werden." Diese Begriffsbestimmung ist nicht nur sehr unklar, sondern auch unrichtig. a) Die Wahrnehmungen (perceptions) gehören nie zu den Leidenschaften, mögen sie entstanden sein, wie sie wollen. Wenn wir jemand auf uns zukommen sehen oder hören, so ist das noch keine Leidenschaft. Erst wenn infolge dieser Erkenntnis sich in uns Furcht, Hoffnung, Freude, Trauer usw. regt, haben wir Leidenschaften. Noch weniger gehören die geistigen Erkenntnisse zu den Leidenschaften. Aus diesem Grunde ist auch die Auffassung Herbarts unhaltbar, der die Leidenschaften zurückgedrängte, an der Schwelle des Bewußtseins harrende oder doch nur im Dunkel wirkende Vorstellungen (WW. [Ausg. Hartenst.], V, 15 u. 16) nennt. b) Ferner sind die Bewegungen oder Betätigungen des Willens keine Leidenschaften, weil der Mensch sich in ihnen nicht eigentlich leidend verhält. Das gilt auch dann, wenn der Willensentschluß durch die Leidenschaften hervorgerufen wird. Also die émotions de l'âme ist ein viel zu weiter Begriff.

[2] Mit Recht sagt Aristoteles (Ethic. Nic., II, 4, 1106 a, 1): *Κατὰ μὲν τὰ πάθη κινεῖσθαι λεγόμεθα, κατὰ δὲ τὰς ἀρετὰς καὶ κακίας οὐ κινεῖσθαι ἀλλὰ διακεῖσθαί πως.*

[3] Im Sinne von Laster definiert Kant (Anthropologie: WW., X, 276 und 294 ff.) die Leidenschaft als „eine durch die Vernunft schwer oder gar nicht bezwingliche Neigung". Dementsprechend rechnet er nicht nur die sinnlichen Neigungen, wie den Geschlechtstrieb, sondern auch die verkehrten Neigungen des Willens, wie Herrschsucht, Habsucht usw., zu den Leidenschaften. Anderseits bezeichnet er sie immer mit dem lateinischen passio; nun wurde aber passio nie im Sinne von

Der dargelegte Begriff der Leidenschaft gestattet uns einen Schluß auf den etwas dunkeln Begriff des Gemütes. Wir nennen die Leidenschaften vielfach auch Gemütsbewegungen, und zwar nur beim Menschen. Niemand redet von den Gemütsbewegungen eines Tieres oder rein geistiger Wesen. Das Gemüt bezeichnet also eine Eigentümlichkeit des Menschen, die sich aus seiner geistig-sinnlichen Natur, oder aus einem Zusammenwirken beider menschlichen Strebevermögen erklären muß. Doch sind nicht alle derartigen Betätigungen schon Gemütsbewegungen. Geht das Begehren auf rein sinnliche Güter, insofern sie der sinnlichen Erkenntnis zugänglich sind, z. B. auf Speise und Trank, so nennt man es nicht Gemütsbewegung, mag es sich noch so heftig äußern. Mit der Gemütsbewegung verbinden wir vielmehr die Idee der Richtung auf höhere, idealere Güter oder wenigstens auf eine höhere Rücksicht, unter der die materiellen Güter durch die Vernunft erfaßt werden[1].

Das sinnliche Begehrungsvermögen steht im Menschen nicht allein wie im Tiere, sondern in inniger Beziehung zum Verstand und Willen. Durch diese Verbindung erlangt es eine höhere, idealere Richtung. Es nimmt in seiner Art teil an den Betätigungen des Willens in bezug auf Dinge, die nur der Vernunft zugänglich sind. Das geistige Denken ist im Menschen immer von der Tätigkeit des sinnlichen Erkenntnisvermögens begleitet. Was der Geist denkt, stellt die Einbildungskraft sinnlich dar. Dadurch wird auch das sinnliche Strebevermögen rege. Zugleich mit diesen Regungen und teilweise in ursächlichem Zusammenhang mit ihnen entstehen unwillkürliche Regungen im höheren Strebevermögen, im Willen. Die Gemütsbewegungen scheinen nun nichts anderes zu sein als die Betätigungen des sinnlichen Begehrungsvermögens, insofern sie (mittelbar) aus der geistigen Erkenntnis hervorgehen und naturgemäß von Regungen des Willens begleitet sind. Jede Gemütsbewegung ist also eine Leidenschaft, aber nicht umgekehrt. Nur diejenigen Leidenschaften werden im eigentlichen Sinne Gemütsbewegungen genannt, die in ursächlichem Zusammenhang stehen mit dem höheren, geistigen Erkenntnis- und Strebevermögens. Die Gemütsbewegung ist sozusagen der Widerschein und Widerhall des geistigen Lebens im sinnlichen Begehrungsvermögen oder die Rückwirkung des sinnlichen Begehrens auf das geistige. Folglich ist das Gemüt nur die dauernde

---

Laster (vitium) gebraucht. Ebenso stellt er die Leidenschaften immer neben die Affekte und vergleicht sie ausführlich miteinander. Die Affekte aber sind Betätigungen und lassen sich nur mit andern Betätigungen, nicht mit bloßen Neigungen vergleichen.

[1] Jungmann, Das Gemüt.

Fähigkeit zu solchen Gemütsbewegungen, die sich zwar im allgemeinen aus der Natur des Menschen notwendig ergibt, aber je nach der physischen Beschaffenheit des einzelnen sehr verschieden sein kann. Das Gemüt ist also nicht ein eigenes von der sinnlichen Strebekraft und dem Willen verschiedenes Vermögen, sondern nur das sinnliche Strebevermögen in einer bestimmten Beziehung zu dem höheren Teil des Menschen.

Manche verstehen unter Gemütsbewegung das einträchtige, harmonische Zusammenwirken beider Strebevermögen. Will man damit bloß sagen, zur Gemütsbewegung gehöre nicht bloß die Betätigung des sinnlichen Begehrungsvermögens, sondern auch die damit verbundenen unwillkürlichen Regungen des Willens, so ist gegen diese Auffassung nichts einzuwenden, aber jedenfalls müssen die freien und bewußten Betätigungen des Willens vom Gemüte ausgeschlossen werden. Wir verbinden mit dem Gemüt die Idee der Passivität. Im Gemüte verhält sich der Mensch mehr leidend als tätig. Deshalb kennt auch der deutsche Sprachgebrauch keine Gemütstätigkeiten, sondern nur Gemütsregungen oder Gemütsbewegungen. Das scheint darauf hinzudeuten, daß das sinnliche Begehrungsvermögen allein oder wenigstens vorzugsweise der unmittelbare Träger der Gemütsbewegungen ist.

Gerade darin besteht die Eigentümlichkeit des Gemütes, daß es sich oft regt gegen unsern Willen, und daß es diesem oft schwer wird, den Gemütsaufwallungen zu widerstehen. Mit widerstrebendem Gemüte gehen wir vielleicht an eine Arbeit, die wir als Pflicht erkannt haben. Trotz des besten Willens sträubt sich das Gemüt. Stehen die Gemütsbewegungen dauernd mit den Anforderungen der Vernunft im Einklang, so haben wir ein wohlgeordnetes, geregeltes, schönes Gemüt; sonst ein ungeordnetes, störrisches Gemüt.

Aus der gegebenen Begriffsbestimmung ergibt sich leicht, warum wir von verschiedenen Gemütsarten, von einem leicht erregbaren, heftigen, zarten, weichen Gemüte reden, warum Krankheit und Unglück so tief auf das Gemüt einwirken, es verändern, erheitern oder umdüstern, warum das Gemüt und das Gemütsleben bei der Frau eine größere Rolle spielt als beim Manne. Die lebhafte Einbildungskraft und die sonstige größere physische Erregbarkeit bewirken, daß die unwillkürlichen Gemütserregungen bei der Frau viel leichter und heftiger, aber meist weniger andauernd als beim Manne auftreten.

Verwandt mit dem Gemüte ist das Herz im übertragenen Sinne. Doch sind beide nicht gleichbedeutend. Das Herz bedeutet das ganze Strebevermögen des Menschen, und zwar besonders den Willen und im Willen wiederum vorzüglich die Liebe. Deshalb können wir jemand „unser Herz schenken", aber nicht unser Gemüt. Das Herz kann den ganzen Menschen bedeuten, weil der Wille der Beweger aller mensch-

lichen Fähigkeiten und die Liebe die Grundkraft des Willens ist. Dasselbe läßt sich nicht vom Gemüte sagen. Das Herz bedeutet auch nicht so sehr die leidende Empfänglichkeit wie das Gemüt, sondern mehr die tätige, strebende Seite des Menschen. Deshalb können wir auch bei rein geistigen Wesen von Herz reden (am Herzen Gottes ruhen"), aber nicht von Gemüt. Doch ist der deutsche Sprachgebrauch in dieser Beziehung ziemlich unsicher und schwankend und manchmal werden Herz und Gemüt als fast gleichbedeutend genommen.

§ 2. Einteilung der Leidenschaften.

Die Leidenschaften werden, wie alle Betätigungen unserer Seelenvermögen, nach ihrem Gegenstande unterschieden. Der allgemeine Gegenstand der Leidenschaften ist das sinnliche Gut und Übel; jenes erstreben sie, dieses fliehen sie. Je nach der verschiedenen Rücksicht und Weise, in der die Leidenschaften sich in bezug auf diesen Gegenstand betätigen, ergeben sich verschiedene Arten von Leidenschaften.

1. Zunächst lassen sich zwei Gruppen von Leidenschaften unterscheiden; die konkupisziblen (begehrenden) und die irasziblen (zürnenden). Wie das Tier so hat auch der Mensch nach seinem sinnlichen Teil nicht nur das Vermögen, das seiner sinnlichen Natur entsprechende, angenehme Gute zu erstreben und das widersprechende, schädliche Übel zu fliehen, sondern auch das Vermögen, gegen die Hindernisse anzukämpfen, die sich der Erreichung des Guten und Nützlichen entgegenstellen oder es in seinem Bestande bedrohen. Das erstere Vermögen, welches ohne Rücksicht auf die zu überwindenden Hindernisse das sinnliche Gut erstrebt und das Übel flieht, heißt in der Sprache der Schule das begehrende Strebevermögen (appetitus concupiscibilis), das zweite Vermögen dagegen das iraszible (zürnende) Vermögen (appetitus irascibilis)[1]. Das erstere hat das Gute oder Üble absolut zum Gegenstand, das zweite dagegen, insofern es schwierig ist und Anstrengung kostet

[1] Plato, Aristoteles und mit ihnen Thomas von Aquin betrachten die beiden genannten Fähigkeiten des sinnlichen Begehrungsvermögens als real verschieden und nennen die eine die pars concupiscibilis sensualitatis *(τὸ ἐπιθυμητικόν)*, die andere die pars irascibilis *(τὸ θυμοειδές)*; jener entsprechen die begehrlichen oder konkupisziblen Leidenschaften, dieser die irasziblen. Manche von den späteren Scholastikern leugnen diese reale Verschiedenheit der beiden sinnlichen Fähigkeiten. Wir lassen die Streitfrage auf sich beruhen, bemerken aber: auch wer diese reale Verschiedenheit leugnet, kann an der obigen Einteilung im wesentlichen festhalten; denn zur realen Verschiedenheit der Fähigkeiten ist mehr erfordert als zur wesentlichen Verschiedenheit der Betätigungen. S. Thom., 1, 2, q. 54, a. 1.

(sub ratione ardui)[1]. Dementsprechend werden die Betätigungen des ersteren Strebevermögens konkupiszible oder begehrliche, die des letzteren iraszible, sich anstemmende Leidenschaften genannt. Die Benennung ist von den Leidenschaften hergenommen, die in beiden Gruppen besonders auffallen, nämlich von der Begierde und dem Zorn.

2. Die konkupisziblen Leidenschaften sind folgende sechs: Liebe, Begierde (Verlangen) und Lust (Freude); Haß, Abscheu und Schmerz. Die drei ersten haben das sinnliche Angenehme zum Gegenstand, die drei letzten das sinnliche Unangenehme. Diese sechs Leidenschaften lassen sich wieder in drei einander entgegengesetzte Paare zusammenfügen: a) Liebe und Haß betätigen sich in bezug auf das sinnliche Gut und Übel ohne Rücksicht auf die Anwesenheit oder Abwesenheit desselben. Wir können ein Ding lieben oder hassen, mögen wir es besitzen oder nicht. b) Begierde (Verlangen) und Scheu (Abscheu) haben immer ein abwesendes Gut und Übel zum Gegenstande. Wir begehren nicht mehr, was wir schon haben. c) Freude und Schmerz haben das gegenwärtige Gut oder Übel zum Gegenstande. Wir können diese Einteilung durch folgendes Schema veranschaulichen:

In bezug auf das sinnliche Gut	Konkupiszible Leidenschaften.	In bezug auf das sinnliche Übel
a) Liebe . . .	ohne Rücksicht auf Gegenwart oder Abwesenheit	a) Haß,
b) Begierde . .	in bezug auf Abwesendes	b) Scheu (Abscheu)
c) Lust (Freude)	in bezug auf Gegenwärtiges	c) Schmerz.

3. Die irasziblen Leidenschaften sind folgende fünf: Hoffnung, Verzweiflung, Mut, Furcht, Zorn. Auch die irasziblen Leidenschaften werden zunächst eingeteilt, je nachdem sie das Gut oder Übel zum Gegenstande haben; zu den ersteren gehören Hoffnung und Verzweiflung, zu den letzteren Mut, Furcht und Zorn. Die Hoffnung und Verzweiflung (Verzagtheit) unterscheiden sich dadurch, daß die erstere das schwierige Gut erstrebt, die letztere flieht. Die eine bewegt sich zum Guten hin, die andere von ihm weg. Mut, Furcht und Zorn unterscheiden sich dadurch, daß der Mut dem schwierigen Übel entgegentritt, um es zu überwinden, die Furcht dagegen vor ihm flieht; der Zorn endlich erhebt sich gegen das schon gegenwärtige Übel und sucht an seinem Urheber Rache zu nehmen. Wir erhalten somit folgende Übersicht:

In bezug auf das Gut	Iraszible Leidenschaften.	In bezug auf das Übel
a) Hoffnung	dem sie entgegengehen	a) Mut,
b) Verzweiflung	vor dem sie fliehen	b) Furcht,
	das schon gegenwärtig ist	c) Zorn.

[1] Mit Recht sagt deshalb der Aquinate, die pars irascibilis erstrebe das sinnlich Gute sub ratione cuiusdam altitudinis. In II Ethic. l. 5 und Summa 1, q. 81, a. 2.

Wenn wir im ganzen nur elf Leidenschaften aufzählen, so ist das nicht so zu verstehen, als ob es überhaupt außer den genannten keine andern gebe. Wir behaupten bloß, daß es elf Arten von Leidenschaften gibt, welche sozusagen den Grundstock bilden, weil alle andern Leidenschaften sich als unwesentliche Abänderungen oder Unterarten auf die genannten elf zurückführen lassen. So ist z. B. der Neid eine Art Schmerz oder Trauer. Innerhalb dieser Unterarten gibt es dann wieder zahlreiche kleine Übergänge und Schattierungen, die bei verschiedenen verschieden sind, je nach dem „Reichtum des Gemütes".

§ 3. Von der sittlichen Gutheit[1] der Leidenschaften.

Es war eine in der griechischen und römischen Philosophie viel besprochene Streitfrage, ob der Weise Leidenschaften haben könne[2]. Die Stoiker verneinten diese Frage. Jede Art Leidenschaft galt ihnen als eine Seelenkrankheit, als ein Überschreiten des rechten Maßes[3]. Deshalb muß der Weise vollständig leidenschaftslos sein; ja sie kennzeichneten die Tugend geradezu als Leidenschaftslosigkeit (Apathie). Die peripatetische Schule dagegen behauptete, die Leidenschaft sei an sich nicht verwerflich. In der neueren Zeit hat Kant auf die stoische Lehre zurückgegriffen. Er schreibt: „Das Prinzip der Apathie, daß nämlich der Weise niemals im Affekt, selbst nicht in dem des Mitleids mit den Übeln seines besten Freundes sein müsse, ist ein ganz richtiger und erhabener Grundsatz der stoischen Schule; denn der Affekt macht (mehr oder weniger) blind[4]."

Diese stoische Lehre ist unhaltbar, wie schon Aristoteles[5] nachgewiesen. Niemand wird einen Menschen deswegen tadeln, weil er Freude oder Schmerz empfindet, denn diese Regungen unterstehen gar nicht unserer Wahl, sie sind notwendige Äußerungen unserer Natur; erst dann werden sie tadelnswert, wenn sie das rechte Maß überschreiten.

Die Stoiker verwarfen alle Leidenschaften als schlecht, weil sie zwischen dem sinnlichen und dem geistigen Strebevermögen nicht unterschieden und alle ungeordneten Regungen des Willens Leidenschaften nannten.

---

[1] Vielleicht bedarf es der Entschuldigung, daß wir uns dieses noch nicht eingebürgerten Ausdruckes bedienen. Der Ausdruck Güte ist zweideutig, und außerdem haben wir kein entsprechendes Wort für das Schlechte. Warum sollten wir also nicht zum Zweck größerer Klarheit von sittlicher Gutheit und Schlechtheit reden dürfen?

[2] Cic., Tusculan. l. 3, c. 1 ff.

[3] Zenon selbst bezeichnete nach Diogen. Laert. (VII, 110) die Leidenschaft als eine *ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις καὶ ὁρμὴ πλεονάζουσα.*

[4] Anthropologie, 279. [5] Ethic. Nic., II, 4, 1105 b, 29 ff.

Auch bei Kant kommt die Abneigung gegen die Affekte daher, weil er den Willen mit der praktischen Vernunft identifiziert, alle Neigungen dem sinnlichen Begehrungsvermögen zuweist und als geborne Feinde des autonomen Willens ansieht.

Hält man dagegen die beiden Strebevermögen auseinander, so ist sofort klar, daß die Leidenschaften an sich weder gut noch bös sind. Das sinnliche Begehrungsvermögen betätigt sich notwendig, sobald ihm ein sinnlicher Gegenstand vorgestellt wird. Diese sinnlichen Regungen gehören zu unserer Natur und werden erst dann böse, wenn der Wille ihnen erlaubt, das rechte Maß zu überschreiten. Vernunft und Wille sind das *ἡγεμονικόν* im Menschen, sie sollen allen andern Fähigkeiten Maß und Ziel vorschreiben. In ihrem Dienste und unter ihrer Herrschaft werden auch die Regungen des sinnlichen Teiles frei und vernünftig durch Teilnahme. Soweit sie also unter der Herrschaft des Willens stehen, können die Leidenschaften gut oder böse werden; gut, wenn sie der Wille in den rechten Schranken hält, sonst böse. Wenn Hektor zu Andromache spricht: „Weib, gebiete deinen Tränen!", so fordert er sie auf, die Trauer zu mäßigen. Das sinnliche Streben im Menschen soll unter der Herrschaft des Willens stehen. Sache des Weisen ist es nicht, die Leidenschaften auszurotten, was ein unmögliches Unterfangen wäre, sondern sie der Vernunft zu unterwerfen.

Da die Leidenschaften nur insofern zur sittlichen Ordnung gehören, als sie vom freien Willen abhängen, so müssen wir diese Abhängigkeit noch näher bestimmen. Auf doppelte Weise kann eine Leidenschaft vom Willen als der Ursache ausgehen: erstens durch eine Art Fortpflanzung oder Überströmen des Willensaffektes in das sinnliche Begehrungsvermögen[1]. Ist der Wille heftig erregt, so strömt dieser Affekt in den sinnlichen Teil über oder teilt sich demselben mit. Diese Fortpflanzung geschieht meistens durch Vermittlung des Verstandes und der Einbildungskraft. Die heftige Willenserregung hat lebhaftere Erkenntnis zur Folge, welche auf das sinnliche Strebevermögen einwirkt. Doch kann auch unmittelbar durch eine Art Sympathie die heftige Erregung des Willens eine ähnliche Regung im niederen Strebevermögen hervorrufen, da beide Vermögen in derselben Seele wurzeln[2]. Bei dieser ersten Art von Abhängigkeit haben die Leidenschaften keinen Einfluß auf den sittlichen Charakter des Willens, sie sind bloße Zeichen, aus denen man auf die schon vorhandenen Willensakte schließen kann.

Die zweite Art von Abhängigkeit ist dann vorhanden, wenn der Wille die Leidenschaft selbst absichtlich erregt oder freiwillig zuläßt.

---

[1] Per modum redundantiae, wie der hl. Thomas (1, 2, q. 24, a. 3 ad 1) sagt.
[2] S. Thom., Quaest. disp. de passion a. 3 ad 13.

In dieser zweiten Art von Abhängigkeit fließen die Leidenschaften ursächlich auf den Willen ein, nicht nur insofern sie sein Gegenstand sind, sondern auch insofern sie ihn heftiger zum Guten oder Bösen antreiben.

Gezähmt und auf das Gute gerichtet sind die Leidenschaften eine mächtige Hilfe zu allem Großen. Als sinnlich-geistiges Wesen ist der Mensch in seinem Wollen von dem sinnlichen Teile vielfach abhängig, und nur wo der ganze Mensch tätig ist, gedeihen große Entschlüsse und herrliche Taten. Die Leidenschaften sind wie feurige Renner: zähmt und beherrscht sie der Mensch, so kann er mit ihnen in kürzester Zeit die weitesten Strecken zurücklegen; sind sie ungebändigt, so reißen sie ihn in den Abgrund.

Die Erfahrung bestätigt diese Wahrheit vollauf. Ein apathischer Mensch ist zu nichts Großem fähig. Er kommt nicht über die klug berechnende Mittelmäßigkeit hinaus. Selbst bei reiner Verstandesarbeit muß der Mensch durch ein gewisses Maß von Leidenschaft unterstützt werden, soll er Großes leisten. Wer mit großer Begeisterung dem Studium obliegt, arbeitet nachdrücklicher, beharrlicher, und sein Verstand wird schärfer und erfinderischer. So geht es auf allen Gebieten. Wie oft erscheint der Mensch auf einmal wie umgeändert, wenn heftige Leidenschaften sich seiner bemächtigen! Dann wird er scharfsinnig, gedankenreich, beredt.

Wir werden später sehen, daß die Leidenschaften, statt die sittliche Betätigung zu hindern, ihr das weiteste Feld und dem sittlichen Verdienst die reichste Quelle eröffnen. Sie erfordern einen beständigen Kampf, lebenslängliche Erziehungsarbeit an uns selber, um das Niedere dem Höheren zu unterwerfen, um das Gemeine aus dem Herzen zu verbannen und alles Gute und Edle darin mit sorgsamer Hand zu pflegen.

§ 4. Von den konkupisziblen Leidenschaften im besonderen.

I. *Liebe und Haß.* Es sei wieder daran erinnert, daß wir hier die *Leidenschaften* nur insoweit berücksichtigen, als sie Tätigkeiten des *sinnlichen Strebevermögens* sind. Von den analogen Affekten im *Willen* ist hier keine Rede, obwohl vieles von den Leidenschaften Gesagte auch von ihnen gilt.

1. Die *Liebe* ist die Grundstrebung und die Wurzel aller übrigen Leidenschaften. Sie besteht in einem einfachen Gefallen (Wohlgefallen) unseres sinnlichen Begehrungsvermögens an dem ihm entsprechenden oder zusagenden Gut. Erkennen wir ein sinnliches Gut irgendwie als angemessen, so entsteht im Strebevermögen eine Art Anpassung oder

Hinneigung zu demselben oder eine Art sinnlichen Wohlgefallens. Diese erste, ursprüngliche Regung heißt sinnliche Liebe. Sie geht aus der sinnlichen Erkenntnis hervor und vollzieht sich im sinnlichen Strebevermögen, während die geistige Liebe[1] im Willen ist und aus der geistigen Erkenntnis entsteht[2].

Man unterscheidet die begehrliche und die wohlwollende Liebe. Die erstere erstrebt das Gut, insofern es uns nützlich ist, die letztere dagegen um seiner selbst willen. Obwohl die wohlwollende Liebe im strengen Sinne des Wortes bloß im Willen sich findet, so gibt es doch auch im sinnlichen Teil des Menschen, ja sogar bei den Tieren eine Art wohlwollender Liebe, wenn man hierunter jedes Erstreben einer in sich guten Sache um ihrer selbst willen versteht[3]. Wenn sich die Henne für ihre Brut abmüht, so tut sie dies zwar aus unbewußtem Naturtrieb, aber ihre Sorge ist auf das Wohl der Küchlein, nicht auf das eigene Wohl gerichtet.

Die Ursache der Liebe ist das erkannte Gut. Die Angemessenheit desselben zum Begehrungsvermögen bewirkt im letzteren das Wohlgefallen. Natürlich muß die Angemessenheit irgendwie erkannt werden. Weil es vor allem die Ähnlichkeit mit dem Begehrenden ist, welche einen Gegenstand als angemessen erscheinen läßt, so ist sie eine der Hauptursachen der Liebe, wie das alte Sprichwort bezeugt: Gleiches und Gleiches gesellt sich gern (simile simili gaudet). Doch kann die Ähnlichkeit zuweilen der Grund des Hasses sein, insofern derjenige, der einem andern ähnlich ist, diesem hinderlich im Wege steht. „Der Töpfer haßt den Töpfer", weil er ihm die Kunden abwendig macht.

---

[1] Unter geistiger Liebe verstehen wir hier jede aus dem geistigen Willen hervorgehende Liebe, mag sie nun auf geistige oder materielle Dinge gerichtet sein.

[2] K. Lange (Über Gemütsbewegungen, Leipzig 1887, 5 ff.) unterscheidet einfache und zusammengesetzte Gemütszustände. Zu den ersteren, die er allein als Gemütsbewegungen bezeichnet wissen will, rechnet er Kummer, Schreck, Zorn; zu den letzteren Liebe, Haß, Neid usw. Aber die letztgenannten Beispiele sind sicher schlecht gewählt. Liebe und Haß sind die ursprünglichsten Leidenschaften und werden von allen übrigen als ihre gemeinsame Wurzel vorausgesetzt. Übrigens kann man von zusammengesetzten, oder richtiger, gemischten Gemütsbewegungen nur insofern reden, als mehrere fast gleichzeitig auftreten und deshalb auch eigentümliche Gemütszustände zur Folge haben. Lange bringt sehr schätzenswertes Material zur Kenntnis der physiologischen Vorgänge bei den Gemütsbewegungen bei, aber die philosophische Kenntnis der Leidenschaften — die ja nicht rein physiologische Vorgänge sind — hat er nur wenig gefördert. Lehmann (Die Hauptgesetze des menschlichen Gefühlslebens, Leipzig 1892, 65) sagt von Langes oben genanntem Werk: „Dieses interessante Werk enthält einen Reichtum von wertvollen Beobachtungen der physiologischen Verhältnisse bei Gemütsbewegungen, nebenbei aber eine große Anzahl psychologischer Irrtümer."

[3] Vgl. Suarez, De passionibus, sect. 5, n. 2 et 3.

Die hauptsächlichste Wirkung der Liebe ist die Vereinigung des Liebenden mit dem Gegenstand seiner Liebe, und zwar zunächst dem Affekte nach (unio affectiva), dann aber auch der Wirklichkeit nach (unio effectiva). Des Liebenden Sinnen und Trachten geht auf den Gegenstand der Liebe. Erreicht sie im Menschen einen hohen Grad, so gerät er wie außer sich und vergißt alles andere. Eine weitere Wirkung der Liebe ist die Eifersucht oder das Streben, alles zu beseitigen, was sich der Erreichung oder dem Besitze des geliebten Gegenstandes hinderlich entgegenstellt.

2. Der Haß besteht im Mißfallen an einer als schädlich und widrig erkannten Sache. Er ist das Gegenteil der Liebe und läßt sich deshalb aus dem über die Liebe Gesagten leicht begreifen. Unrichtig definiert Burdach[1] den Haß: „einen eingewurzelten Zorn und ein heftiges Streben, die Gemeinschaft mit einem Individuum zu meiden". Wir können das Böse hassen ohne Spur von Zorn. Der doppelten Liebe entspricht ein doppelter Haß: der Haß des einfachen Mißfallens (odium abominationis) und der Haß der Feindschaft (odium inimicitiae). Ersterer besteht in einem bloßen Mißfallen an einem als böse erkannten Gegenstand, letzterer dagegen im Mißfallen an einer Person und im Streben, ihr Böses zuzufügen.

II. Begierde (Verlangen) und Abscheu.

1. Die Begierde (concupiscentia) besteht in der Erstrebung des abwesenden Angenehmen durch das niedere Begehrungsvermögen. Wir verlangen nur nach dem, was wir noch nicht besitzen. Während also die Liebe auf das Gute schlechthin gerichtet ist, mag es gegenwärtig oder abwesend sein, geht die Begierde nur auf Abwesendes. Während ferner die Liebe nur in einer Art Anpassung des Strebevermögens an den ihm zusagenden Gegenstand besteht, ist die Begierde eine aus der Liebe hervorgehende Hinbewegung zu demselben.

2. Der Begierde entgegengesetzt, ist die Scheu (Abscheu, Flucht). Wie die Begierde das abwesende Gut erstrebt, so flieht die Scheu das abwesende Übel.

III. Lust und Schmerz haben das gegenwärtige sinnliche Gut oder Übel zum Gegenstand. Die Lust ist die Ruhe des Begehrungsvermögens in dem Besitze des Angenehmen. Diese Ruhe ist aber nicht Abwesenheit jeder Betätigung, sondern lebendige Umklammerung des gegenwärtigen Guten. Das Streben beginnt mit der Liebe, im Verlangen bewegt es sich zum abwesenden Gute hin, in der Lust kommt es zum Abschluß. Die Lust ist beim Streben das Erste in der Absicht,

[1] Der Mensch nach den verschiedenen Seiten seiner Natur. Anthropologie, Stuttgart 1854, 402.

obwohl es das Letzte ist, bei dem das Strebevermögen in Wirklichkeit anlangt.

Die Lust heißt auch Ergötzung, Befriedigung und Genuß. Nicht zu verwechseln mit der Lust ist die Freude[1]. Jede Freude ist eine Lust, aber nicht umgekehrt. Die Freude ist nur eine Art von Lust. Während nämlich jede Ruhe des Begehrungsvermögens Lust heißen kann, bedeutet die Freude im eigentlichen Sinne nur jene Lust oder Befriedigung, die aus der inneren Wahrnehmung (des Verstandes, oder wenn es sich um die sinnliche Freude handelt, der Einbildungskraft) hervorgeht. Wurzelt die Lust bloß in der Erkenntnis der äußeren Sinne, so nennen wir sie nicht Freude. Speise und Trank bereiten uns, solange sie bloß den Gaumen befriedigen, wohl Lust oder Genuß, aber keine eigentliche Freude.

Der Schmerz ist das bittere Gefühl im Begehrungsvermögen bei einem gegenwärtigen Übel. Er bildet den Gegensatz zur Lust. Wie es eine doppelte Lust gibt, die Sinnenlust im engeren Sinne, welche durch die äußere Sinneswahrnehmung verursacht wird, und die Freude, welche aus der inneren Wahrnehmung entsteht, so gibt es auch einen doppelten Schmerz: den leiblichen Schmerz und die Trauer. Die Trauer verhält sich zum Schmerz wie die Freude zur Lust. Wie nur jene Lust Freude heißt, die aus der inneren Wahrnehmung hervorgeht, so heißt nur jener Schmerz Trauer, der durch die innere Wahrnehmung verursacht wird. Der hl. Laurentius, der auf dem glühenden Rost seiner Peiniger spottete, empfand wohl Schmerzen, aber keine Trauer. Wer sich einer Operation unterziehen muß, empfindet Schmerzen, braucht aber nicht traurig zu sein, es sei denn, daß auch die innere Erkenntnis die Operation als ein Übel wahrnehme. Wir können ferner leibliche Schmerzen nur dann empfinden, wenn ein Übel gegenwärtig und von den äußeren Sinnen (vom Tastsinn) wahrgenommen wird. Trauer dagegen können wir auch über abwesende, vergangene und zukünftige Übel empfinden.

Zur Trauer gehören als Unterarten: Mitleid, Neid, Trübsinn und Kummer. Mitleid heißt die Trauer über fremdes Leid, das irgendwie als unser eigenes angesehen wird; Neid die Trauer über das Gut eines andern, das wir als ein Übel für uns betrachten. Obwohl man auch bei den Tieren eine Art Neid findet, so ist doch der eigentliche Neid ein Affekt des Willens und kommt nur im Menschen vor. Denn der Neid im strengen Sinne bedeutet die Betrübnis über

[1] S. Thom., S. th. 1, 2, q. 35, a. 2. Wenn wir hier von geistiger und sinnlicher Freude oder Lust usw. reden, so gebrauchen wir diese Ausdrücke nur mit Rücksicht auf das Prinzip, aus dem sie hervorgehen, ohne Rücksicht auf ihren Gegenstand.

fremdes Wohlergehen, insofern es als eine Verminderung oder Verdunkelung unserer eigenen Vorzüge angesehen wird. Dieser Erkenntnis ist nur ein Vernunftwesen fähig.

Scheint fast jede Ausflucht aus dem Übel, das uns betrübt, abgeschnitten, so wird die Trauer zum Kummer[1], in dem das Begehrungsvermögen gewissermaßen in die Enge getrieben wird. Die anhaltende, in leiblicher Erschlaffung sich äußernde Trauer heißt Trübsinn (Niedergeschlagenheit, Gram).

Lehmann schreibt[2]: „Lust ist die psychische Folge davon, daß ein Organ während seiner Arbeit keine größere Energiemenge verbraucht, als die Ernährungstätigkeit ersetzen kann; Unlust dagegen ist die psychische Folge jedes Mißverhältnisses zwischen Verbrauch und Ernährung, indem dieselbe entsteht, sowohl wenn der Verbrauch an Energie die Zufuhr überschreitet, als auch wenn die Zufuhr wegen Untätigkeit des Organs das Maximum, das aufgenommen werden kann, überschreitet." Diese Definition sagt über das Wesen der Lust und Unlust eigentlich gar nichts, es wird bloß versucht, die Ursache zu bestimmen, aus der Lust und Unlust als „psychische Folge" entsteht. Auch diese Bestimmung scheint uns nicht richtig. Die Lust soll die psychische Folge davon sein, daß ein Organ während seiner Arbeit nur so viel Energie verbraucht, als die Ernährung ersetzen kann. Aber wie paßt das auf das Treiben des Ausschweifenden, der seinen Organismus im Dienste der Lust ruiniert? Wie erklärt Lehmann die Lust, die aus bloßen Vorstellungen oder Wahrnehmungen entsteht?

§ 5. Von den iraszíblen Leidenschaften im besondern.

I. Hoffnung und Verzweiflung.

Hoffnung ist die Erstrebung eines abwesenden Gutes, dessen Erreichung zwar schwierig, aber möglich ist.

Gegenstand der Hoffnung ist das abwesende oder zukünftige Gut. Was wir schon besitzen, hoffen wir nicht mehr. Seine Erreichung muß sodann als möglich erscheinen, weil niemand im Ernst Unerreichbares erstrebt. Sie muß ferner schwierig sein. Denn was wir ohne Schwierigkeit haben können, besitzen wir sozusagen schon. Durch diese Schwierig-

[1] Lange (Gemütsbewegungen 13) schreibt: „Der auffallendste Zug in der Physiologie und damit in der Physiognomie des Kummers ist vielleicht seine lähmende Wirkung auf den willkürlichen Bewegungsapparat..., es ist ein Gefühl von Müdigkeit, und wie bei jeder Müdigkeit, geschehen die Bewegungen nur langsam, träge, kraftlos . . ., die Stimme ist schwach und klanglos. . . . Die Gefäßmuskeln dagegen ziehen sich stärker zusammen als gewöhnlich, so daß das Blut aus den feinen Gefäßen herausgepreßt wird und die Gewebe und Organe des Körpers blutarm werden."

[2] Die Hauptgesetze des Gefühlslebens, 156.

keit des Gegenstandes unterscheidet sich die Hoffnung von der Begierde (Verlangen). Die Begierde nach etwas, was wir mühelos erlangen können, ist keine Hoffnung.

Wie ist es aber möglich, daß eine sinnliche, an ein leibliches Organ gebundene Fähigkeit sich in bezug auf Abwesendes und Zukünftiges betätige? Zur Anregung der sinnlichen Hoffnung genügt, daß der Gegenstand durch irgendein Zeichen oder eine Wirkung gegenwärtig ist. Der Hund sieht vielleicht den Gegenstand seiner Hoffnung, z. B. die Ankunft des Herrn, nicht, aber er sieht irgendein dieser Ankunft häufig vorausgehendes Zeichen. Dieses genügt, um in ihm die Hoffnung zu wecken. Denn der Instinkt, nach Dingen zu streben, die bloß in einem Zeichen gegenwärtig sind, ist ihm angeboren[1].

Die Verzweiflung (Verzagtheit) ist das Gegenteil der Hoffnung. Wie sich diese zu dem schwierigen Gute hin bewegt, so flieht es jene wegen der wirklichen oder vermeintlichen Unmöglichkeit, es zu erreichen. Die Verzagtheit ist eine Art Sich-fallen-lassen angesichts der entgegentretenden Schwierigkeiten. Sowohl Hoffnung als Verzweiflung haben das Verlangen nach einem Gut zur Voraussetzung. Was wir nicht wünschen, hoffen wir auch nicht; ebensowenig werden wir verzagt, wenn wir es nicht erreichen. Die Verzweiflung kann deshalb definiert werden als eine Betätigung des sinnlichen Strebevermögens, durch die wir uns von dem ersehnten Gut abwenden, weil wir seine Erreichung für unmöglich halten.

II. Mut und Furcht.

1. Der Mut besteht in einer Erhebung des sinnlichen Strebevermögens gegen die drohende Gefahr. Der Mut geht gegen das drohende Übel an, um es zu überwinden. Er setzt deshalb die Hoffnung, die Gefahr überwinden zu können, voraus. Wer diese Hoffnung nicht hegt, geht der Gefahr nicht entgegen und setzt sich nicht zur Wehr, sondern verzagt.

2. Die Furcht ist der Gegensatz des Mutes und besteht in dem zitternden, niederdrückenden Gefühl, daß sich unseres Strebevermögens bei einem drohenden, nicht leicht abzuwendenden Übel bemächtigt. Kostet die Abwendung eines Übels keine Mühe, oder ist sein Eintreffen nicht wahrscheinlich, so fürchten wir nicht. Die Wirkungen der Furcht sind eine Art Trauer über die Furcht selbst, die wir als Übel betrachten, ferner Beklemmung des Herzens, die bei höherem Grade den Blutumlauf hemmt und Schweiß aus den Poren treibt (Angstschweiß).

---

[1] S. Thom., S. th. 1, 2, q. 40, a. 3 ad 1: Quamvis bruta animalia non cognoscant futurum, tamen ex instinctu naturali movetur animal ad aliquid futurum ac si futurum praevideret: huiusmodi enim instinctus est eis inditus ab intellectu divino praevidente futura.

Die Furcht kann verschiedener Art sein, je nachdem sie sich auf unser eigenes Handeln oder auf äußere Dinge als ihren Gegenstand bezieht. Ist unser eigenes Handeln Gegenstand unserer Furcht, so wird diese vor dem Handeln zur Zaghaftigkeit oder zur Scham (Verschämtheit, Schüchternheit, Blödigkeit). Die Zaghaftigkeit besteht in der Furcht vor der Größe oder Schwierigkeit der vorzunehmenden Handlung, die Scham (pudor) in der Furcht vor der Schimpflichkeit derselben. In diesem Sinne sagen wir, jemand schäme sich, etwas zu tun oder zu sagen. Nach geschehener Tat entsteht die Beschämung (verecundia), d. h. die Furcht vor Einbuße an fremder Achtung wegen der begangenen schimpflichen Tat. Das Kind schämt sich, wenn es etwas Schimpfliches getan hat, und sucht infolgedessen die Verborgenheit. Sowohl Scham als Beschämung äußern sich durch Erröten[1]. Beide Affekte können, obwohl sinnlicher Natur, nur im Menschen entstehen, weil sie die geistige Erkenntnis voraussetzen. Das Tier verrät nie Scham und errötet nie. So ist (S. 31—32 [2]) die Scham ein Beweis, daß im Menschen ein höheres Prinzip waltet, welches sich vor gewissen Handlungen wie vor Erniedrigungen seines angebornen Adels sträubt und sie deshalb fremden Blicken zu verbergen sucht. Hätten wir nicht das Bewußtsein unserer geistigen Würde, so wäre das Schamgefühl unerklärlich und zwecklos. Fassen wir dagegen die Würde des Menschen als Vernunftwesen ins Auge, so erkennen wir sofort die Zweckmäßigkeit desselben. Es ist gewissermaßen als Schildwache vor die stärksten sinnlichen Triebe gestellt. Selbst sinnlicher Natur, wird es bei den kleinsten Gefahren, den ersten Regungen der niederen Triebe wach und mahnt durch sein unwillkürliches Sträuben die Vernunft an ihre Pflicht, zu überlegen, was sich für den Menschen als Vernunftwesen geziemt, und den Willen, nur so weit die sinnlichen Triebe zu befriedigen, als sie den Anforderungen der Vernunft entsprechen. Natürlich kann das Schamgefühl, wie alle andern Gefühle, gepflegt und vermehrt oder abgestumpft werden.

Bezieht sich die Furcht auf äußere größere Übel, denen wir nur schwer zu widerstehen vermögen, so verzweigt sie sich in drei Unterarten. Der Schrecken ist die Furcht wegen eines unerwartet und plötzlich drohenden Übels. Ähnlich wie die Trauer, bringt er eine Lähmung des willkürlichen Bewegungsapparates und einen krampfhaften Zustand der gefäßverengenden Muskeln hervor, aber beides in höherem Grade und plötzlich. Der Schrecken lähmt den Menschen, macht ihn unbeweglich

[1] Der deutsche Ausdruck Scham wird sowohl für pudor als verecundia gebraucht.

[2] Die in Klammern befindlichen Zahlen verweisen immer auf frühere Seiten dieses Werkes. Steht im zweiten Band eine I davor, so ist der erste Band gemeint.

und stumm. Plötzlicher Schrecken läßt das Blut in den Adern erstarren und ist imstande, in kurzer Zeit die Haare zu bleichen, ja sogar einen Menschen zu töten. Ist der Gegenstand der Furcht ein Übel, das uns wegen seiner Ungewöhnlichkeit groß erscheint, so empfinden wir Bestürzung. Tritt uns ein großes Übel vor die Seele, das in sich viel Ungewisses hat oder dessen Eintreten sich nicht sicher voraussehen läßt, so befällt uns Angst (Bangigkeit).

III. Zorn. Der Zorn ist die Begierde nach Rache für ein uns (wirklich oder vermeintlich) zugefügtes Übel. Er sucht dem Urheber des Übels Gleiches mit Gleichem zu vergelten[1]. Der Gegenstand des Zornes ist somit ein zusammengesetzter. Er besteht a) in dem erstrebten Übel, b) in dem Wesen, welchem dieses Übel zugefügt werden soll, um das von ihm erlittene Übel zu vergelten. Auch in den Tieren begegnet uns, wie die Erfahrung lehrt, die Leidenschaft des Zornes. Aber wie die meisten Leidenschaften im Menschen wegen ihrer Verbindung mit der Vernunft vielgestaltiger sind, so auch der Zorn.

Der Zorn des Tieres richtet sich immer gegen die unmittelbare Ursache des Übels. Der Hund beißt in den Stein, der nach ihm geworfen, oder in den Stock, mit dem er geschlagen wird. Ähnliches kann man an Menschen beobachten, welche vor Zorn die Besinnung verlieren. Galenus erzählt von einem Menschen, der vor Zorn schäumend in den Schlüssel biß, weil es ihm nicht gelang, damit eine Türe zu öffnen. Außerdem kann aber der Mensch noch auf andere Weise zürnen, weil er mit der Vernunft die ihm zugefügte Unbill zu erfassen vermag. Der aus dieser Kenntnis hervorgehende Zorn kehrt sich nie gegen gefühllose Wesen, weil wir wissen, daß sie weder das ihnen zugefügte Übel empfinden noch imstande sind, Unrecht zuzufügen[2].

Unterarten des Zornes sind der Jähzorn, die Erbitterung und die Wut. Sie vermehren alle nach irgendeiner Richtung hin den Zorn, unterscheiden sich aber durch die verschiedene Weise, in der sie dies bewirken. Jähzorn ist der leicht und schnell auflodernde Zorn. Eine Schattierung des Jähzornigen ist der Mensch voll Galle (gallig), der leicht in bösartigen, schädlichen Zorn ausbricht und darin verharrt.

---

[1] Die hauptsächlichsten Äußerungen des Zornes sind die Erweiterung der feinen Blutgefäße und der vermehrte Blutzufluß zur Haut. Dem Zornigen steigt das Blut in den Kopf, es „kocht" in seinen Adern. Ferner zeigt sich bei ihm eine Erweiterung der großen Blutadern, „die Stirnadern schwellen". Vor allem aber ist beim Zornigen eine heftige Erregung der willkürlichen Muskeln bemerklich. Er hat einen Drang zu raschen, kräftigen Bewegungen, er fährt auf, stampft, schreit, poltert, ballt die Fäuste, schlägt auf irgendeinen Gegenstand los, bloß um seine Muskeln zu gebrauchen.

[2] S. Thom., S. th. 1, 2, q. 46, a. 7 ad 1.

Wenn die Traurigkeit, in welcher der Zorn wurzelt, lange dauert und der Zorn immer wieder sich regt, so heißt er *Erbitterung*. Zu dieser gehören als bloße Schattierungen der *Groll* oder *Grimm* (Ingrimm), d. h. der heftige, im Innern verhaltene Zorn, der nimmer ruht, bis er Rache genommen. Erreicht der Zorn einen so hohen Grad, daß er die ruhige Besinnung raubt, so heißt er *Wut*.

Unter allen Leidenschaften hat der Zorn allein keine ihm konträr entgegengesetzte Leidenschaft. Die irasziblen Leidenschaften haben das mit Schwierigkeit zu erreichende Gute oder zu vermeidende Übel zum Gegenstande. Da sich nun der Zorn gegen das gegenwärtige, schwer zu überwindende Übel wendet, so müßte die ihm entgegengesetzte Leidenschaft das gegenwärtige Gute als schwierig zum Gegenstande haben. Das ist aber unmöglich, weil das Gute, das wir schon besitzen, dem Begehrungsvermögen keine Schwierigkeit bietet.

Der Zorn ist an sich, solange er innerhalb der Schranken der Vernunft gehalten wird, nichts sittliches Verwerfliches. Es gibt auch einen gerechten, heiligen Zorn. Ja die Unfähigkeit, zur rechten Zeit und in der rechten Weise zu erzürnen, ist ein Mangel, der den Menschen (Phlegmatiker) zu schwierigen Unternehmungen untauglich macht.

Fünftes Kapitel.

Von der Zurechnungsfähigkeit und ihren Hindernissen.

Nicht alle Handlungen des Menschen unterliegen sittlicher Beurteilung, sondern nur diejenigen, die im Zustande der *Zurechnungsfähigkeit* begangen werden. Alle Strafgesetzbücher stehen auf diesem Standpunkt, ebenso alle Gerichtshöfe. Sobald an der Zurechnungsfähigkeit eines Angeklagten ernste Zweifel entstehen, so wird er zuerst von Sachverständigen auf seinen Geisteszustand untersucht. Stellt sich heraus, daß er bei Begehung der Tat unzurechnungsfähig war, so wird er nicht bestraft. Auf demselben Standpunkt stehen alle vorurteilslosen Menschen. Niemand wird einen Menschen wegen einer Tat loben oder tadeln, strafen oder belohnen, die er in völlig unzurechnungsfähigem Zustand begangen hat. Das geben selbst die meisten Deterministen zu. So sagt Fr. v. *Liszt*: „Ohne Zurechnungsfähigkeit ist Schuld und damit Verbrechen unmöglich.“ „Die Zurechnungsfähigkeit muß bei Begehung der Tat vorhanden gewesen sein.“[1] Wir müssen also untersuchen, was zur Zurechnungsfähigkeit gehört, und was dieselbe aufhebt oder vermindert.

[1] Lehrbuch des deutschen Strafrechts (1914), § 37.

Erster Artikel.

Wesen der Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit.

Unter Zurechnung versteht man das Urteil, durch welches wir eine Handlung mit ihren guten und bösen Eigenschaften einem Menschen als dem eigentlichen Urheber zuschreiben, gewissermaßen auf Rechnung setzen. Ist die Handlung eine gute, so liegt in der Zurechnung eine Billigung und ein Lob für den Täter, ist sie böse, so enthält die Zurechnung eine Mißbilligung, einen Tadel.

Die Zurechnungsfähigkeit muß also der Zustand des Menschen bei Begehung der Tat sein, auf Grund dessen wir ihm dieselbe als dem eigentlichen Urheber oder geistigen Eigentümer zuschreiben, ihn dafür loben oder tadeln, ihm Schuld oder Verdienst zuerkennen können.

Zur Zurechnungsfähigkeit gehört vor allem das Bewußtsein oder die genügende Überlegung. Wenn jemand etwas im bewußtlosen Zustand tut, schreibt ihm niemand eine Schuld oder ein Verdienst an diesem Tun zu. Fragt man: warum? so antwortet jeder: weil er unzurechnungsfähig war. Das Bewußtsein muß aber nicht bloß irgendwie vorhanden sein, sondern es muß sich auf die Eigenschaften der Handlung erstrecken, die den Gegenstand der Zurechnung bilden. Nur soweit dem Täter bei Begehung einer Handlung ihr Charakter bekannt war, kann sie ihm als dem eigentlichen Urheber zugerechnet werden.

Zur Zurechnungsfähigkeit genügt aber das bloße Bewußtsein nicht, es muß dazu noch die freie Selbstbestimmung kommen. Durch seinen Willen ist der Mensch Herr über sein Tun und Lassen, und nur soweit seine Handlung aus dem freien Willen hervorgeht, kann sie ihm als sein geistiges Eigentum zur Schuld oder zum Verdienst, zum Lob oder Tadel angerechnet werden. Worauf es also bei der Zurechnungsfähigkeit vor allem ankommt, ist die freie Selbstbestimmnug, die jedoch notwendig die genügende Überlegung voraussetzt. Deshalb stellt der hl. Thomas mit Recht den Grundsatz auf: „Dann wird die Handlung dem Täter zugerechnet, wenn sie in seiner Gewalt ist, so daß er die Herrschaft über dieselbe hat[1].“ Also ohne Freiheit keine Zurechnungsfähigkeit. Ein Vater tötet auf der Jagd aus Irrtum seinen Sohn. Kann man ihm diese Tötung zur Schuld anrechnen, ihn dafür tadeln oder strafen? Gewiß nicht, es sei denn, daß er sich Unachtsamkeit oder Fahrlässigkeit habe zuschulden kommen lassen.

Mit der Zurechnungsfähigkeit nahe verwandt, aber von ihr verschieden ist die Verantwortlichkeit. Bei der Zurechnungsfähigkeit denkt man an die Beziehung der Tat zum Handelnden selbst, an die Art und

[1] S. th. 1, 2, q. 21, a. 2: Tunc actus imputatur agenti, quando est in potestate ipsius, ita quod habeat dominium sui actus.

Weise, wie dieselbe von ihm ausgeht. Bei der Verantwortlichkeit dagegen denkt man an die Beziehung der Handlung zu andern Personen. Zurechnungsfähigkeit ist zu allen sittlichen Handlungen erfordert, von Verantwortlichkeit redet man aber nur bei Handlungen, die eine Pflichtverletzung gegen andere enthalten, also nicht bei guten Handlungen, die niemand beeinträchtigen, die Verantwortlichkeit schließt immer ein gewisses Abhängigkeitsverhältnis ein gegenüber einem andern, der berechtigt ist, uns für unser Verhalten zur Rechenschaft zu ziehen. Selbstverständlich muß dieses Abhängigkeitsverhältnis dem Täter irgendwie bekannt sein, denn die Verantwortlichkeit setzt die Zurechnungsfähigkeit voraus.

Die Zurechnungsfähigkeit kommt Gott für all sein Wirken nach außen zu, weil er mit vollkommenster Erkenntnis und Freiheit handelt, von Verantwortlichkeit kann aber beim Unendlichen keine Rede sein. Der absolute Monarch ist seinem Schöpfer und Herrn für sein Tun verantwortlich, nicht aber seinen Untertanen.

Nach dem Gesagten ist es leicht, einige deterministische Auffassungen der Zurechnungsfähigkeit auf ihre Richtigkeit zu prüfen. A. Merkel[1] erblickt das Wesen der Zurechnungsfähigkeit darin, daß der Zurechnungsfähige gemäß seiner geistigen Beschaffenheit auf Anreize reagiere, daß er nach seinem eigenen Maß tätig sei. Allein das trifft auch beim Unzurechnungsfähigen zu. Bei allen ist nach dem Determinismus die Tat das Produkt ihrer Eigenart, auch beim Irrsinnigen. Nach Fr. v. Liszt[2] ist „Zurechnungsfähigkeit normale Determinierbarkeit". „Normale Determinierbarkeit ist normale Bestimmbarkeit durch Motive, Empfänglichkeit für die durch Strafandrohung und Strafvollzug bezweckte Motivsetzung, mithin lediglich der normale Zustand des geistig reifen und geistig gesunden Menschen[3]." „Wer auf Motive in normaler Weise reagiert, ist zurechnungsfähig. Die Zurechnungsfähigkeit entfällt mit jeder Störung des Seelenlebens, sei es im Gebiete des Vorstellens oder des Empfindens oder des Wollens, durch welche die Reaktion anormal, atypisch gestaltet wird[4]."

Daß der normale, geistig gesunde Mensch bei ungetrübtem Bewußtsein zurechnungsfähig ist, steht außer Zweifel; aber der Grund, warum er und er allein als zurechnungsfähig gilt, ist damit noch nicht bestimmt. Warum ist der geistig normale Mensch, der einen andern aus Irrtum tötet, dafür nicht zurechnungsfähig? Weil er diese Tötung nicht frei wollte. „Normale Determinierbarkeit" besagt an sich nur passive Empfänglichkeit für Motive. Erliegt der Wille stets und notwendig den stär-

[1] Lehrbuch des Strafrechts (1889), 51 f.
[2] Lehrbuch des deutschen Strafrechts, § 37, S. 168.
[3] Strafrechtliche Aufsätze und Vorträge von Fr. v. Liszt, II (1905), 85.
[4] Ebd. 219.

keren Motiven, so kann von Selbstbestimmung und mithin auch von Zurechnungsfähigkeit keine Rede sein. Nicht der Mensch selbst bestimmt dann sein Handeln, dieses wird von den Motiven bestimmt, ähnlich wie die Richtung der Wolken von dem stärkeren Winde.

Will sich v. Liszt konsequent bleiben, so muß er auch vielen die Zurechnungsfähigkeit absprechen, denen sie — wenigstens bis zu einem gewissen Grade — nach allgemeinem Urteile zukommt. Er zieht auch selbst diese Konsequenz. „Nur der Zurechnungsfähige, also der normale Durchschnittsmensch, wird gestraft; dem abnorm auf Motive Reagierenden gegenüber, mag er geistig noch nicht reif oder geistig nicht gesund oder sonst in einem abnormen Zustande sich befinden — treten andere Schutzmaßregeln in Anwendung. So erhält die Strafe ihre bestimmte und eigenartige Stellung neben den Erziehungs- und Besserungsanstalten für jugendliche Verbrecher, neben den besonderen Asylen für geisteskranke Verbrecher und verbrecherische Geisteskranke, neben den Anstalten für gemeingefährliche Trunkenbolde usw.[1]"

Hier wird also den Minderjährigen, den jugendlichen Verbrechern nicht nur die volle, sondern überhaupt jede Zurechnungsfähigkeit abgesprochen, und zwar ganz folgerichtig vom Standpunkte Liszts, denn sie gehören nicht zu den geistig reifen Normalmenschen. Auch den Trunkenbolden, verwahrlosten, zornmütigen Menschen muß Liszt die Zurechnungsfähigkeit abstreiten; desgleichen den sog. unverbesserlichen Verbrechern, Landstreichern usw., weil sie alle nicht normal auf die Motive reagieren. „Die Zurechnungsfähigkeit entfällt mit jeder Störung des Seelenlebens." v. Liszt ist übrigens offener als andere Deterministen, er gesteht ganz freimütig: „Für die deterministische Auffassung entfällt freilich dem Zurechnungsfähigen wie dem Nichtzurechnungsfähigen gegenüber der von der klassischen Schule überlieferte, von der Willensfreiheit untrennbare Schuldbegriff und mit ihm der Begriff der Vergeltung ... Die deterministische Auffassung führt allerdings zur Beseitigung des Schuldbegriffes." „Ohne Wahlfreiheit weder Schuld noch Vergeltung[2]."

Zweiter Artikel.

Von den Ursachen, welche die Zurechnungsfähigkeit zeitweilig oder dauernd für alle Handlungen aufheben oder vermindern.

Als wesentliche Voraussetzung der freien Selbstbestimmung gehört zur Zurechnungsfähigkeit der Vernunftgebrauch oder das Selbstbewußtsein.

---

[1] Ebd. 85 f.

[2] Vgl. hierüber Ausführlicheres bei Cathrein, Die Grundbegriffe des Strafrechts, 72 ff.

Alles, was diesen Vernunftgebrauch vermindert oder aufhebt, vermindert oder beseitigt auch die Zurechnungsfähigkeit.

Unzurechnungsfähig sind deshalb die Kinder vor dem Vernunftgebrauch. Zwar haben sie vom ersten Augenblick ihres Daseins die geistige Seele mit ihren Fähigkeiten; aber infolge ihrer substantiellen Vereinigung mit dem Leibe setzt die Seele für ihre geistigen Tätigkeiten das sinnliche Erkennen voraus. Erst wenn die Sinne eine gewisse Vollkommenheit erreicht haben, beginnt der Verstand seine Tätigkeit. Mit dem Erwachen der Vernunft tritt das Kind in die Jahre der Unterscheidung von gut und bös. Die Begriffe von gut und bös gehören zu den ersten Vernunftbegriffen, die das Kind sich bildet und aus denen es ohne weiteres zur Erkenntnis des Grundsatzes gelangt, das Gute oder Begehrenswerte sei zu erstreben und zu tun, das Böse aber, der Gegensatz des Guten, sei zu meiden (7 f.).

Natürlich beginnt diese Zeit der Unterscheidung nicht bei allen Kindern zur selben Zeit, sondern bei den einen früher, bei den andern später. Sie hängt von der allgemeinen geistig-leiblichen Entwicklung ab, die sich bei den einen rascher vollzieht als bei den andern, bei den Mädchen z. B. meist schneller als bei den Knaben, bei den südlichen Völkern rascher als bei den nördlichen. Auch ist die sittliche Erkenntnis nicht gleich von Anfang an klar und vollkommen. Wie der Tag durch allmähliche Übergänge sich aus der Nacht entwickelt, so ist es auch mit der geistig-sittlichen Entfaltung des Kindes.

Diesem Entwicklungsprozeß entsprechend ist auch die Zurechnungsfähigkeit der Jugendlichen nicht gleich. Beim Eintritt in die Jahre der Unterscheidung ist sie noch sehr unvollkommen, sie nimmt aber von Jahr zu Jahr zu, bis zur geistigen Vollreife des Mannes. In unsern Gegenden pflegen die Strafgesetzbücher Kinder unter zwölf bis vierzehn Jahren von jeder strafrechtlichen Verfolgung auszuschließen, weil man mit Recht annimmt, daß in diesem Alter die Zurechnungsfähigkeit im allgemeinen noch sehr unvollkommen ist. Infolge von Unkenntnis, Unerfahrenheit und Leichtsinn vermögen die Kinder in diesem Alter die Tragweite ihres Tuns durchschnittlich nur sehr mangelhaft zu überschauen.

Vom 12. (bzw. 14.) bis zum 18. Jahre dagegen setzt man die Zurechnungsfähigkeit voraus, aber noch in unvollkommenem Grade; deshalb werden auch für die Jugendlichen in diesem Alter die Strafen auf ein geringeres Maß herabgesetzt, und wird es dem Richter überlassen, entsprechend der individuellen Entwicklung des Angeklagten das Strafmaß innerhalb bestimmter Grenzen zu erhöhen oder herabzusetzen.

Während die Jugendlichen nur eine verminderte Zurechnungsfähigkeit haben, sind die Idioten (Blödsinnigen), die infolge mangelhafter

physischer Entwicklung oder Krankheit den Vernunftgebrauch nie erlangt oder wieder verloren haben, unzurechnungsfähig. Ist die Idiotie nicht vollständig, so ist auch die Zurechnungsfähigkeit nicht gänzlich ausgeschlossen, wohl aber vermindert, je nach dem Grade der Idiotie.

Unzurechnungsfähig sind ferner die *Irrsinnigen*. Die praktische Vernunft hat es mit unsern eigenen konkreten Handlungen zu tun, sie zeigt uns, was wir gerade jetzt unter den vorliegenden Umständen zu tun oder zu lassen haben. Dazu ist aber erfordert, daß wir um uns selbst wissen, auf uns selbst reflektieren und beurteilen können, was gerade jetzt für uns recht oder unrecht sei. An dieser Fähigkeit der Selbstbeurteilung fehlt es den Geisteskranken. — Der Irrsinn wird eine Geisteskrankheit genannt, nicht als ob der Verstand in sich selbst krank sein könnte. Dieser ist als rein geistige Fähigkeit Krankheiten nicht unterworfen: aber er hängt von der Sinnestätigkeit als seiner notwendigen Vorbedingung ab, und deshalb haben Krankheiten oder Störungen in den Sinnen, besonders im Gehirn, auch Störungen im Geistesleben zur Folge.

Daß vollständiger Irrsinn die Zurechnungsfähigkeit ganz aufhebt, wird allgemein zugegeben; aber es fragt sich, ob *jeder* Irrsinn mit vollständiger Unzurechnungsfähigkeit verbunden sei, oder ob es einen *teilweisen* Irrsinn geben könne, der die Urteilsfähigkeit nur in einer bestimmten Richtung und für bestimmte Dinge aufhebt. Es gibt Psychologen und Psychiater, welche das Dasein eines teilweisen Irrsinns leugnen. Sie glauben, sobald jemand in bezug auf gewisse Dinge nicht urteils- und zurechnungsfähig sei, sei er überhaupt in keinem Dinge zurechnungsfähig. Dagegen behaupten andere, es gebe einen solchen partiellen Irrsinn; und die Erfahrung scheint für diese letztere Ansicht zu sprechen. Es gibt Irrsinnige mit fixen Ideen, mit denen man stundenlang vernünftig sich unterhalten kann, wenn man nur gewisse Gegenstände vermeidet. Sobald man aber diese Gegenstände berührt, scheint ihnen auf einmal jede Urteilsfähigkeit abhanden gekommen zu sein.

Ganz verschieden von der Frage des teilweisen Irrsinns ist die Frage des sog. *moralischen Irrsinns* (moral insanity) oder, besser gesagt, der moralischen *Idiotie*. Es gibt moralische Ungeheuer, denen alle sittlichen Begriffe zu fehlen scheinen. Die Frage ist nun nicht die, ob es sehr stumpfsinnige Menschen gebe, denen wie in andern, so auch in sittlichen Dingen die Urteilsfähigkeit in hohem Grade fehle. Es fragt sich vielmehr: Gibt es Menschen, die *sonst in jeder Beziehung geistig normal und nur allein auf sittlichem Gebiete vollständig unzurechnungsfähig sind*, sei es, daß ihnen alle sittlichen Grundsätze fehlen oder daß sie dieselben nicht richtig auf ihr Handeln anwenden können?

Die meisten Psychiater leugnen das Vorkommen eines solchen moralischen Irrsinns. So schreibt Aschaffenburg[1]: „Die moral insanity ist ein viel umstrittener Begriff, und der Streit, ob eine Krankheit ausschließlich in ethischen Defekten sich kundgeben kann, nicht zu Ende. Ich kann deshalb nur meinen persönlichen Standpunkt hier wiedergeben: ich glaube nicht an die Existenz dieser Erkrankung. Alle Fälle mit solcher Diagnose, die mir begegnet sind, gingen entweder gleichzeitig mit hochgradigen intellektuellen Defekten einher oder waren nur Symptome schwerer Psychosen, die verkannt worden sind." Er bezeichnet diese Auffassung als die fast allgemeine.

Auch Cramer[2] drückt sich in ähnlichem Sinne aus. Zwar leugnet er nicht, daß es Individuen gebe, die in hohem Grade moralisch verkommen sind. „Ich glaube aber nicht, daß selbst die Anhänger der Lehre von der moralischen Idiotie in solchen Fällen, wenn sich außer der Schlechtigkeit nichts nachweisen läßt, eine andere Behandlung dieser Individuen verlangen als die, welche dem Verbrecher im gewöhnlichen Sinne zu teil wird. Auch pathologisch-anatomisch sind wir noch weit entfernt, eine moralische Idiotie nachweisen zu können. Wenn ich es auch nach den neuen Käßschen Untersuchungen für sehr wahrscheinlich halte, daß wir sogar in leichten Fällen von Imbezillität entsprechende Befunde erheben werden, so glaube ich doch, das uns das für den ethischen Defekt nicht gelingen wird. Denn die moralischen Vorstellungen sind das Produkt eines komplizierten assoziativen Vorgangs, der sich nicht auf eine beschränkte Stelle wird lokalisieren lassen."

Wir halten die vollständige Unzurechnungsfähigkeit ausschließlich auf sittlichem Gebiete bei einem sonst normalen Menschen für unmöglich. Ist ein Mensch normal veranlagt, so funktioniert sein Organismus unbehindert. Unter dieser Voraussetzung ist es aber unmöglich, daß der Verstand sich nicht die allgemeinsten Begriffe und Grundsätze bilde und zur Richtschnur des Handelns nehme[3]. Denn der Geist in sich selbst ist keinen Krankheiten unterworfen; alle Geistesstörungen kommen von Störungen im Organismus. Ist dieser normal entwickelt, so bildet sich der Geist naturnotwendig die allgemeinen Grundsätze und Begriffe, welche die Grundlage all unseres Denkens und Wollens sind. Das gilt nicht bloß in theoretischen, sondern auch in praktischen Dingen. Die Begriffe von gut und bös gehören zu den allerersten Begriffen des Menschen, ohne die der Wille gar nicht in Tätigkeit treten kann, weil er nur

[1] Das Verbrechen und seine Bekämpfung, Heidelberg 1903, 164.

[2] Gerichtliche Psychiatrie 1903, 351 ff. Vgl. Beßmer, Störungen im Seelenleben (1907).

[3] Vgl. Beßmer, Das menschliche Wollen, 135 ff.

das zu erstreben vermag, was ihm der Verstand irgendwie als gut und begehrenswert vorhält.

Man hat behauptet, es gebe Menschen, denen alle altruistischen Gefühle fehlen. Nun ist gewiß nicht zu bestreiten, daß manche eine außerordentliche Gefühlsroheit, großen Mangel an Rücksicht für andere, heftige Neigung zu geschlechtlichen Ausschweifungen, zum Stehlen, Lügen usw. an den Tag legen. Ebensowenig läßt sich in Abrede stellen, daß bei großer geistiger Beschränktheit auch die sittlichen Begriffe nur mangelhaft sind. Aber daraus folgt nicht, daß denen, welche den vollen Vernunftgebrauch haben, jedes Pflichtgefühl gegen andere fehle. Das Pflichtgefühl ist nicht sinnlicher Natur, sondern eine Betätigung des Verstandes, und es ist unmöglich, daß ein urteilsfähiger Mensch gar keine Erkenntnis seiner Pflichten gegen andere habe. Auch der beschränkteste Mensch will nicht ungerecht von andern in seinem Leben oder seinen Gütern verletzt werden. Er sieht aber gleich ein, daß er nur dann verlangen kann, von andern nicht verletzt zu werden, wenn er auch selbst andere nicht verletzt. Ist er zu dieser Erkenntnis nicht fähig, so liegt Idiotie oder Geisteskrankheit vor.

Idiotie und Irrsinn verhindern dauernd die Zurechnungsfähigkeit. Außerdem gibt es Zustände, die zeitweilig, für eine längere oder kürzere Dauer die Zurechnungsfähigkeit vollständig beseitigen: der Schlaf, der vollständige Rausch, die Ohnmacht, die Hypnose. Zwar ist auch in diesen Zuständen, wenigstens oft, der Geist tätig. Dennoch ist der Mensch in diesem Zustand unzurechnungsfähig, weil ihm das Selbstbewußtsein und damit das Vermögen fehlt, die Handlungen in ihrer Beziehung zu sich selbst als gut oder bös, recht oder unrecht zu beurteilen.

Dritter Artikel.

Die Hindernisse der Freiheit und Zurechnungsfähigkeit für bestimmte Handlungen.

Die im vorigen Artikel besprochenen Ursachen vermindern oder beseitigen — wenigstens zeitweilig — die Zurechnungsfähigkeit des Menschen allgemein für alle Handlungen, sie machen den Menschen selbst unzurechnungs- oder weniger zurechnungsfähig. Außerdem gibt es aber noch Ursachen, welche die Zurechnungsfähigkeit im allgemeinen bestehen lassen, sie aber für bestimmte Handlungen verhindern oder vermindern.

Zur Zurechnungsfähigkeit gehören, wie wir gesehen, die genügende Erkenntnis der Vernunft und die freie Selbstbestimmung des Willens. Demgemäß kann die Zurechnungsfähigkeit durch alles verändert werden, was die Erkenntnis und die freie Selbstbestimmung beeinflußt. Dazu gehört vor allem die Unwissenheit, sodann die äußere Gewalt und endlich die Leidenschaften, die nicht mit roher Gewalt, sondern durch Einschmei-

chelung und Liebkosung, durch List und Sophisterei den Willen auf ihre Seite bringen, indem sie ihn bald zum Bösen hinziehen (Begierde), bald vom Guten abhalten (Furcht). Wir behandeln also der Reihe nach den Einfluß, den 1. die Unwissenheit, 2. die Begierde, 3. die Furcht, 4. die Gewalt auf unser Wollen ausübt.

§ 1. Die Unwissenheit (Unkenntnis).

I. Die Unwissenheit im weiteren Sinn ist gleichbedeutend mit Unkenntnis und bezeichnet das Fehlen der Erkenntnis in einem derselben fähigen Wesen. Im engeren und eigentlichen Sinne aber bedeutet Unwissenheit den Mangel an der erforderlichen Erkenntnis oder an derjenigen, die man nach seiner Lage und seinem Stande haben soll. Wenn der Bauer von analytischer Geometrie nichts versteht, so bezeichnen wir das wohl als Unkenntnis, aber nicht als Unwissenheit, weil kein Vernünftiger von ihm eine solche Erkenntnis erwartet. Entbehrt dagegen der Richter der erforderlichen Rechtskunde, so bezeichnen wir diese Unkenntnis als eigentliche, tadelnswerte Unwissenheit.

Man unterscheidet mehrere Arten von Unwissenheit:

1. In bezug auf den ursächlichen Einfluß der Unwissenheit auf die Handlung unterscheidet man die vorhergehende und die begleitende Unwissenheit. Vorhergehend ist jene Unwissenheit, die unserem Willensentschluß vorausgeht und ihn veranlaßt. Wer z. B. auf der Jagd, in der Meinung, ein Wild zu erlegen, einen Freund tötet, tut es aus Unwissenheit. Die Unwissenheit geht seinem Willensentschluß, auf den Freund zu zielen, vorher und ist seine Ursache; natürlich nicht die positive, sondern die negative Ursache, in der Weise wie die Dunkelheit Ursache ist, daß man in den Graben fällt. Würde dagegen jemand auf der Jagd, während er auf ein Tier zu zielen glaubt, seinen Feind töten, dem er schon lange nach dem Leben strebt, so wäre die Unwissenheit eine begleitende, weil sie keinen ursächlichen Einfluß auf die Handlung ausübt. Nach der Annahme würde er ja seinen Feind getötet haben, auch wenn er ihn erkannt hätte. Die Tötung geschieht also in oder mit Unwissenheit, aber nicht aus Unwissenheit.

2. In der vorigen Unterscheidung berücksichtigten wir das ursächliche Verhältnis der Unwissenheit zum Willen. Betrachtet man umgekehrt das ursächliche Verhältnis des Willens zur Unwissenheit, so läßt sich die Unwissenheit einteilen in die vorhergehende und nachfolgende, je nachdem sie der Willensbestimmung vorausgeht, mithin von ihr unabhängig ist, oder aber von ihr als der Ursache abhängt. In diesem Sinne kann man die vorhergehende Unwissenheit auch unfreiwillig, die nachfolgende freiwillig nennen.

3. Die Unwissenheit kann *überwindlich* oder *unüberwindlich* sein. Diese Einteilung fällt mit der vorigen in Wirklichkeit zusammen. Für unüberwindlich gilt nicht nur jene Unkenntnis, deren Beseitigung physisch unmöglich ist, sondern auch jene, deren Beseitigung moralisch unmöglich ist, d. h. eine größere Anstrengung erheischt, als durchschnittlich vernünftige und gewissenhafte Leute in ähnlicher Lage aufzuwenden pflegen.

4. Die *schuldbare* und *unverschuldete* Unwissenheit. Diese Einteilung ist mit der vorigen identisch. Jede unüberwindliche Unwissenheit ist schuldlos, und jede überwindliche oder freiwillige Unwissenheit ist irgendwie schuldbar. Denn wir verstehen unter *Unwissenheit* den Mangel der *erforderlichen* Kenntnis, und dieser ist in dem Maße schuldbar, als er freiwillig oder überwindlich ist. Nimmt man aber Unwissenheit im weiteren Sinne als gleichbedeutend mit *Unkenntnis*, so ist die genannte Unterscheidung von der vorigen verschieden. Denn nicht jede freiwillige Unkenntnis ist schuldbar, sondern nur die Unkenntnis dessen, was man wissen soll. In bezug auf die *Wirkungen* aber, die aus der Unwissenheit sich ergeben, unterscheiden sich die freiwillige und die schuldbare Unwissenheit nicht. Die aus unserer Unwissenheit hervorgehenden Wirkungen können uns nur insofern zugeschrieben werden, als die Unwissenheit schuldbar ist.

5. Die Unwissenheit kann endlich *direkt* oder *indirekt* gewollt sein, je nachdem sie in sich absichtlich gewollt und unterhalten wird oder nur in bewußter Vernachlässigung ihren Grund hat. In der geflissentlich gewollten Unwissenheit lebten die Gottentfremdeten, die bei Job (21, 14) zu Gott sprechen: „Weiche von mir, die Kenntnis deiner Wege wollen wir nicht." Die indirekt gewollte oder aus sträflicher Nachlässigkeit entstandene Unwissenheit heißt *grobe* Unwissenheit, wenn die Vernachlässigung eine sehr große war.

Mit der Unwissenheit verwandt ist die *Unachtsamkeit* und *Vergessenheit*. Wer etwas unterläßt, weil er im Augenblick nicht daran denkt, oder weil er sich trotz der habituellen Kenntnis nicht daran erinnert, handelt aus Unachtsamkeit oder Vergessenheit[1]. Auf die Unachtsamkeit oder Vergessenheit läßt sich fast alles anwenden, was von der Unwissenheit gesagt wurde, auch sie kann freiwillig und unfreiwillig, verschuldet oder unverschuldet sein.

II. Da wir die Hindernisse der Zurechnungsfähigkeit betrachten, so haben wir jetzt zu untersuchen, welchen Einfluß die *vorhergehende* Unwissenheit auf unsere Freiheit ausübt. Denn die nachfolgende Un-

[1] Von der Vergessenheit ist zu unterscheiden die *Vergeßlichkeit*, d. h. die habituelle Anlage zum Vergessen.

wissenheit kann selbstverständlich, *insofern sie nachfolgend ist*, keinen Einfluß ausüben auf den Willen, aus dem sie als ihrer Ursache hervorgeht. In bezug auf die ihr folgenden Willensakte aber ist sie nicht mehr nachfolgend, sondern *vorhergehend*. Wir haben somit nur den Einfluß der *vorhergehenden* Unwissenheit auf unser freies Wollen zu betrachten. Es lassen sich darüber folgende Sätze aufstellen:

1. *Die aus unüberwindlicher Unwissenheit hervorgehende Handlung und deren Folgen sind unfreiwillig*, können also in keiner Weise dem Handelnden zur Schuld oder zum Verdienst angerechnet werden.

Nur dasjenige kann dem Willen als Ursache zugeschrieben werden, was der Verstand erkannt hat (S. 65). Nun geschieht aber nach der Voraussetzung die Handlung aus Unwissenheit, also kann sie, insofern sie aus Unwissenheit hervorgeht, nicht gewollt und mithin auch nicht freiwillig sein. Höchstens könnte man sagen, sie ist frei, weil die Unwissenheit irgendwie freiwillig ist. Aber nach der Voraussetzung ist die Unwissenheit unüberwindlich, also nicht freiwillig. Wenn Ödipus, der König, nach Sophokles in unüberwindlicher Unwissenheit seine Mutter zur Gemahlin nahm, so hatte er keine Schuld: der Fehler war kein formeller, sondern ein bloß materieller und deshalb auch nicht strafwürdig. Wir sagten jedoch: *insofern* die Handlung aus Unwissenheit geschieht. Denn entschließen wir uns aus Unwissenheit zu einer Handlung, so kann uns selbstverständlich diese nicht unter *jeder* Rücksicht unbekannt sein, sonst wäre sie einfachhin unmöglich.

2. Was aus *überwindlicher* und mithin *freiwilliger Unwissenheit* geschieht, ist, wenigstens indirekt, gewollt und freiwillig. Wer die Pflicht erkennt, sich gewisse Kenntnisse zu erwerben, und trotzdem freiwillig in der Unwissenheit verharrt, der will auch die Folgen, die sich voraussichtlich aus dieser Unwissenheit ergeben. Er will diese Folgen wenigstens in ihrer Ursache, d. h. in der freiwillig gewollten Unwissenheit. Wer die ärztliche Praxis antritt im Bewußtsein ungenügender Kenntnis, wird für die Mißgriffe verantwortlich, die er wahrscheinlich tun wird. Je schuldbarer die Unwissenheit ist, um so schuldbarer sind auch die Folgen, die sich voraussichtlich aus ihr ergeben.

§ 2. Die Begierde.

1. Die *Begierde* (S. 83) hat die Erreichung eines abwesenden Gutes zum Gegenstande. Was wir im folgenden von der Begierde sagen, gilt in gleicher Weise von allen Leidenschaften, die auf das sinnlich Gute hinzielen, wie z. B. von der Lust, Hoffnung usw. Auch vom Zorn, inso-

fern der Zornige in der Rache eine Befriedigung sucht. Man kann nämlich die Leidenschaften rücksichtlich ihres Einflusses auf den Willen in zwei Kategorien einteilen: in solche, die den Willen zu einem sinnlichen Gut *hinziehen*, und solche, die ihn von einem Übel *zurückziehen*. Der wichtigste Repräsentant der ersteren ist die *Begierde*, der letzteren die *Furcht*. Daher werden von den Theologen nach dem Vorgang des hl. Thomas[1] nur diese beiden Leidenschaften in bezug auf ihren Einfluß auf den Willen ausdrücklich behandelt.

Die Begierde kann in doppelter Weise in uns auftreten, sie kann dem Willen vorauseilen und ihn nach sich zu ziehen suchen, z. B. wenn sich beim Anblick eines Gegenstandes sofort die sinnliche Begierde regt, noch bevor die genügende Überlegung der Vernunft vorhanden ist. Das ist die *vorhergehende* und unfreiwillige Begierde. Der Wille kann aber auch selbst die Begierde hervorrufen oder freiwillig zulassen, dann heißt sie die *nachfolgende* und gewollte Begierde.

Auf dreifache Weise kann der Wille Ursache der sinnlichen Begierde sein: *erstens* kann er sie absichtlich wachrufen. In diesem Sinne sagt Aristoteles, der Tapfere handle nicht aus Zorn, aber er gebrauche den Zorn als Hilfsmittel, um sich anzufeuern[2]. *Zweitens* kann er freiwillig etwas tun, aus dem voraussichtlich die sinnliche Begierde hervorgehen wird. *Drittens* kann infolge der heftigen Erregung des Willens eine parallele Bewegung im sinnlichen Begehrungsvermögen entstehen.

2. Die *nachfolgende* Begierde oder Lust kann auf die Freiwilligkeit des Willensaktes, aus dem sie hervorgeht, keinen Einfluß ausüben. Die *vorhergehende* Begierde aber vermindert die Freiheit des Willens. Und zwar in dreifacher Weise. *Erstens* durch *Ablenkung*. Was uns ergötzt, zieht unsere Aufmerksamkeit mächtig auf sich und schwächt dieselbe für andere Gegenstände. Daß wir mehreren Dingen zugleich unsere volle Aufmerksamkeit schenken, ist unmöglich. Daher der Spruch: Pluribus intentus minor est ad singula sensus. *Zweitens* durch *Gegensatz*. Viele Leidenschaften sind gegen die Vernunftordnung und verderben deshalb das Vernunfturteil in bezug auf die unmittelbar praktische Erkenntnis. Denn jeder beurteilt die Dinge entsprechend seinen Neigungen. Wer eine große Neigung zu einem Gegenstande hat, wird ihn höher schätzen. *Drittens* durch eine Art *Fesselung* oder *Bindung*. Die sinnliche Begierde und Lust bringt eine starke Erregung in unserem Organismus hervor, und zwar um so mehr, je größer und stärker die Begierde ist. Solche sinnlichen Erregungen hindern den freien Gebrauch der Vernunft[3].

---

[1] S. th. 1, 2, q. 6, a. 6 et 7. [2] Ethic. Nic., III, c. 11, 1116 b, 31.
[3] S. Thom., S. th. 1, 2, q. 33, a. 3.

Wer also — um das Gesagte durch ein Beispiel zu erläutern —, von heftigem Zorn hingerissen, jemand tötet, ist weniger frei, als wer dasselbe mit ruhiger Überlegung tut. Der erstere ist deshalb auch weniger schuldbar als der letztere. Der mit kalter Überlegung begangene Mord ist ein größeres Verbrechen als der in wilder Leidenschaft verübte Totschlag und wird deshalb mit Recht viel strenger geahndet.

§ 3. Die Furcht.

Die Furcht (S. 86) ist die zitternde oder niederdrückende Regung, die im sinnlichen Begehrungsvermögen wegen eines wahrscheinlich eintreffenden Übels entsteht. Was wir von dem Einfluß der Furcht auf den Willen sagen, gilt von allen Leidenschaften, die das sinnliche Übel fliehen.

Je nachdem das drohende Übel bedeutend ist oder nicht, wird die Furcht schwer oder leicht genannt. Die schwere Furcht kann wieder absolut oder relativ schwer sein, je nachdem das drohende Übel durchschnittlich für alle Menschen oder nur für bestimmte Klassen von Personen (Frauen, Kinder) schwer ist. Absolut schwer ist z. B. die Furcht vor dem Tode oder vor dem Verlust seines guten Namens.

In bezug auf den Einfluß der Furcht auf die Freiheit des Handelns gelten folgende Grundsätze:

Erster Grundsatz: Was aus bloßer Furcht geschieht, ist zwar einfachhin gewollt, so daß es dem Willen als Ursache zugerechnet werden kann, aber gewöhnlich geschieht es mit positivem Widerstreben des Willens.

Der Grund des ersten Teils der Behauptung ist, weil die Furcht bewirkt, daß sich der Wille tatsächlich zum Handeln entschließt. Die Handlung ist also einfachhin gewollt, so daß jede etwa widerstrebende Neigung hintangesetzt wird. Der Dieb, der verfolgt wird, entschließt sich aus Furcht, seine Beute fahren zu lassen. Er tut es aber ungern, d. h. mit innerem, positivem Widerstreben, weil er seine Beute gern behalten möchte. Die Willensneigung, die Beute zu behalten, ist also noch vorhanden, aber sie kommt nicht zum Ausdruck. Dieses trifft in ähnlichen Fällen gewöhnlich zu, wie der zweite Teil der Behauptung aussagt. Denn geschieht die Handlung aus bloßer Furcht, so ist das ein Zeichen, daß die Handlung an und für sich dem Willen mißfällt oder als ein Übel erscheint, und daß er sich nur zu ihr entschließt, um einem größeren Übel zu entgehen. Wer sich, um sein Leben zu retten, einer Amputation unterzieht, will die Amputation, aber mit widerstrebendem Willen.

Zweiter Grundsatz. Die Furcht vermindert im allgemeinen die Freiheit des Willens, hebt sie aber nicht gänzlich auf, solange sie nicht die zur Überlegung nötige Besinnung raubt.

Die Furcht vermindert die Freiheit, weil sie die Aufmerksamkeit des Verstandes auf die Größe des Übels hinlenkt, dadurch den Willen gewissermaßen aus seinem Gleichgewichte bringt und nach einer bestimmten Richtung hinneigt. Es kann geschehen, daß die Größe der Furcht dem Menschen die Besinnung raubt, dann hört auch die Freiheit auf; aber solange dies nicht der Fall ist, beseitigt die Furcht die Freiheit nicht gänzlich, weil der Wille trotz der vorhandenen Schwierigkeit der Furcht immer noch entgegen handeln kann.

Aus dieser Lehre ergeben sich folgende wichtige Schlußfolgerungen:

a) Wer sich aus Furcht zu etwas seiner Natur nach Sündhaftem bestimmen läßt, versündigt sich, es sei denn, daß ihn der Schreck um die nötige Besinnung gebracht habe. Wer also infolge von schweren Drohungen einen Mord, Ehebruch, Meineid usw. begeht, versündigt sich schwer, solange er die erforderliche Besinnung hat, obwohl seine Schuld geringer ist als die eines andern, der dieselben Verbrechen aus freien Stücken begeht, und auch geringer als die Schuld des Urhebers der Drohungen. Die Schuld des Pilatus, der Jesus zum Tode verurteilte, war groß, aber geringer als die der Juden, die ihn durch Drohungen zu diesem Urteile brachten.

b) Anders ist zu urteilen bei Dingen, die bloß infolge freien Verbotes eines Obern böse sind. Auch in solchen Dingen hebt die Furcht die Freiheit nicht auf, wohl aber sehr oft die Verpflichtung. Denn jeder vernünftige Gesetzgeber richtet seine Gebote nach den Durchschnittskräften seiner Untertanen, verlangt also nichts von ihnen, was dieses Kräftemaß überschreitet. Das wäre aber der Fall, wenn er — von bestimmten Ausnahmen abgesehen — auch dann die Beobachtung des Gesetzes fordern wollte, wenn sie mit schweren Nachteilen verbunden ist.

§ 4. Der Zwang.

Unter Zwang verstehen wir die jemand von außen angetane physische Gewalt. Wir handeln dann gezwungen, wenn eine äußere Ursache gegen unsern Willen unsere Fähigkeiten und Glieder in Bewegung setzt. Wer z. B., von physischer Gewalt genötigt, gegen seinen Willen unterschreibt, handelt aus Zwang. Eine solche gezwungene Handlung ist natürlich von dem Opfer des Zwanges nicht gewollt, sie kann ihm also auch nicht als seine Handlung zugeschrieben und zur Schuld oder zum Verdienst angerechnet werden. Sobald jedoch der Wille aufhört, dem Zwang zu widerstreben, ist die Handlung nicht mehr einfach-

hin gezwungen; ja sie kann in diesem Fall, wenigstens indirekt oder negativ, d. h. durch freiwillige Zulassung, freiwillig gewollt und mithin auch strafwürdig oder verdienstlich sein. So waren die Leiden der Märtyrer nicht einfachhin gezwungen (gewaltsam), weil sie denselben nicht widerstrebten, sondern sie um höherer Zwecke willen gerne duldeten. Handlungen aus Furcht, infolge von Drohungen u. dgl. geschehen nicht aus Zwang, weil sie nicht gegen den Willen geschehen, sondern unmittelbar von ihm ausgehen.

Zwang antun kann man dem Menschen nur in seinen äußeren Handlungen, nie in seinem *Willen*. Es ist ein Widerspruch, daß eine Willensbetätigung gezwungen sei. Wer Zwang erleidet, tut etwas gegen seinen Willen. Nun ist es aber ein Widerspruch, daß der Wille etwas wolle, was er nicht will. Sobald der Wille etwas will, widerstrebt er ihm nicht mehr. Gott selbst kann den menschlichen Willen zwar *nötigen*[1], er kann durch seine Allmacht den Willen nach jeder beliebigen Richtung hin bewegen, aber *zwingen* im eigentlichen Sinne kann er ihn nicht, weil er nicht bewirken kann, daß der Wille etwas wolle und doch zugleich nicht wolle.

Zweites Buch.

Von der Bestimmung des Menschen.

Bisher haben wir die Natur des Menschen und seines Handelns nach der physischen Seite untersucht. Nun wenden wir uns zur Betrachtung der *Bestimmung* oder des *Endziels*, auf welches alles menschliche Tun gerichtet sein soll. Es ist unmöglich, in eine Vielheit von Handlungen Einheit und Ordnung zu bringen, wenn man nicht weiß, was durch sie erreicht werden soll. Dieses Endziel ist aber kein anderes als das Ziel des Menschen selbst. Wir haben also zu untersuchen, welches der *letzte und höchste Zweck* ist, um dessentwillen der Mensch auf Erden lebt.

Wir gehen in unserer Untersuchung von der Grundwahrheit aus, daß der Mensch, wie alle sichtbaren und unsichtbaren Dinge um uns her, aus der allmächtigen Hand Gottes, des Schöpfers Himmels und der Erde, hervorgegangen ist. Diese Wahrheit ist zwar durch die christliche Offenbarung zur volleren Kenntnis gebracht worden; doch läßt sie sich auch mit dem bloßen Lichte der Vernunft, also auf rein philosophi-

[1] S. *Thom.*, De verit. q. 22, a. 8: Deus potest immutare voluntatem de necessitate, non tamen potest eam cogere.

schem Wege, mit Sicherheit nachweisen. Diesen Beweis erbringt die Theodicee, d. h. jener Teil der Philosophie, der sich mit dem Dasein und den Eigenschaften Gottes befaßt[1]. Wir können selbstverständlich an dieser Stelle nicht eingehend die Beweise für das Dasein Gottes erbringen[2].

Glücklicherweise ist das für unsern Zweck, selbst rein philosophisch betrachtet, nicht streng notwendig. Die moderne Naturforschung belehrt uns, daß unsere Erde einst in einem Zustande sich befand, in dem organisches Leben unmöglich war; sie hat ferner den klaren Beweis erbracht, daß es eine „Urzeugung" (generatio aequivoca), d. h. Entstehung lebender Wesen aus totem Stoffe nicht gibt, daher der heute allgemein anerkannte Grundsatz der Naturforscher: Omne vivum ex vivo; omnis cellula ex cellula; omnis nucleus (Zellkern) ex nucleo. Wie ist also das Leben entstanden? Es verdankt seinen Ursprung einer außer dieser veränderlichen Welt stehenden schöpferischen Kraft[3]. Wir haben ferner schon (S. 31 ff.) nachgewiesen, daß der Mensch eine geistige, mit Verstand und Willen begabte Seele besitzt, die ihn unermeßlich hoch über alles Materielle erhebt. Es ist aber unmöglich, daß der Geist aus der Materie sich entwickelt habe. Die Frucht gleicht dem Baume. Aus der Materie kann nur Materielles entstehen. Ebensowenig kann der Geist ein Ausfluß oder eine Erscheinung einer absoluten, alles umfassenden Substanz sein, wie der absurde Pantheismus (S. 34) will. Er kann also — da er nicht von Ewigkeit her existiert hat — nur einer schöpfe-

[1] Man hat uns vorgeworfen, unsere Moral sei theologisch (vgl. v. Gizycki, Moralphilosophie, 145, und noch neuestens W. Moog, Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts [1922], S. 264). Spricht man von Theologie ohne weiteren Zusatz, so versteht man darunter die Wissenschaft von Gott und göttlichen Dingen auf Grund der übernatürlichen Offenbarung. In diesem Sinne ist unsere Moral nicht theologisch. Wir bauen auf rein philosophischen Grundlagen. Will man aber — um eben ein Schlagwort zu haben — jede, auch die wissenschaftliche Überzeugung vom Dasein eines persönlichen Gottes und die darauf gegründeten philosophischen Schlußfolgerungen „theologisch" nennen, dann allerdings ist unsere Moral theologisch. Dann muß man aber die philosophischen Systeme von Plato, Aristoteles, Cicero, Kepler, Newton, Leibniz „theologisch" nennen.

[2] Wir verweisen z. B. auf Gutberlet, Apologetik, I, 120 ff.; T. Pesch, Die großen Welträtsel, II, 282; A. M. Weiß, Apologie des Christentums[4]; Hammerstein, Die Beweise für das Dasein Gottes (1891); Hontheim, Institut. theodicaeae n., 182 ff.; Lehmen, Lehrbuch der Philosophie[4], III; Reinhold, Die Welt als Führerin zu Gott; Geyser, Das philosophische Gottesproblem in seinen wichtigsten Auffassungen; Zimmermann, Das Dasein Gottes (1921); P. Lippert, Credo; Cathrein, Die katholische Weltanschauung[5–6] (1921).

[3] Man vgl. J. Reinke, Die Welt als Tat (1899); E. Wasmann, Die moderne Biologie und die Entwicklungslehre[3], 203 ff.; H. Meyer, Der gegenwärtige Stand der Entwicklungslehre (1908); K. Frank, Was sagt uns heute die Wissenschaft von der tierischen Abstammung des Menschen? 1911.

rischen Tat sein Dasein verdanken. Auch die vorurteilsfreie Philosophie kann auf die Frage nach dem Ursprung des Menschen keine andere Antwort geben als die uns durch die Offenbarung verbürgte: Gott schuf den Leib des ersten Menschen aus dem Lehm der Erde und hauchte ihm die geistige, unsterbliche, nach dem göttlichen Ebenbilde geformte Seele ein. Dann schuf er ihm eine Lebensgefährtin und sprach zu ihnen: „Wachset und vermehret euch und unterwerfet euch die Erde[1].“ Von diesem Elternpaare stammt das ganze Menschengeschlecht ab.

Die Arteinheit des Menschengeschlechts wird von fast allen bedeutenden Anthropologen festgehalten. Fr. Ratzel schreibt (Völkerkunde, 1894, I, 8): „Soweit die Erde für den Menschen bewohnbar ist, finden wir Völker, die Glieder einer und derselben Menschheit sind. Die Einheit des Menschengeschlechts ist das tellurische oder planetarische Merkmal, das der höchsten Stufe der Schöpfung aufgeprägt ist. Es gibt nur eine einzige Menschenart, deren Abwandlungen zahlreich sind, aber nicht tief gehen.“ Ratzel macht auch darauf aufmerksam (Ebd. I, 75), daß der Kulturbesitz aller Völker auf eine gemeinsame, einst reichere Quelle hinweist. „Die Tatsache, daß die notwendigsten Kenntnisse und Fertigkeiten über die ganze Menschheit hin verbreitet sind, so daß der Gesamteindruck des Kulturbesitzes der Naturvölker der einer fundamentalen Einförmigkeit ist, läßt den Eindruck entstehen, daß dieser ärmliche Kulturbesitz nur der Rest einer größeren Summe von Besitztümern sei, aus welcher alles nicht absolut Notwendige nach und nach ausgefallen ist.“ — Für die Einheit des Menschengeschlechts treten K. L. v. Baer, Kollmann, de Quatrefage und besonders J. Ranke (Der Mensch, II, 233) ein. K. Weule (Leitfaden der Völkerkunde, 1912, S. 2) sagt: „Nach den bisher geltenden Anschauungen ist die Menschheit einheitlich, das heißt von einer einzigen Stammform ausgegangen.“ F. Birkner (Die Rassen und Völker der Menschheit, S. 532) urteilt: „Spricht schon die Gleichheit der körperlichen Eigentümlichkeiten der Menschenrassen für die einheitliche Abstammung, so ist diese noch vielmehr in der Gleichartigkeit der geistigen Eigenschaften der Rassen begründet.“ Auch nach Th. Mollison (Die Abstammung des Menschen in der Wochenschrift „Die Naturwissenschaften“, 9. Jahrgang [1921], S. 140) steht der monophyletische Ursprung der Menschengattung „außer allem Zweifel“.

---

[1] Erich Cassirer (Natur- und Völkerrecht [1919], S. 5), behauptet: „Die Zeiten der Gottesbeweise und der Theodizee sind vorüber, und gerade die Vernunftkritik scheint in der Widerlegung der ‚Beweisgründe der spekulativen Vernunft, auf das Dasein eines höchsten Wesens zu schließen‘, diesem Gedankengang ein für allemal ein Ende bereitet zu haben.“ Die Angriffe Kants auf die Beweise für das Dasein Gottes sind schon unzähligemal als fadenscheinige Sophismen aufgedeckt worden. Man vgl. J. Kleutgen, Philosophie der Vorzeit, n. 910, Ad. Deneffe, Kant und die katholische Wahrheit (1922) und die Anmerkung 2 auf der vorigen Seite. Aber bequem ist diese Berufung auf Kant. „Er hat es gesagt“, und deshalb erübrigt sich (!) jede Auseinandersetzung mit scholastischen Systemen!!

Noch ein anderer Gedanke mag zeigen, auf welch gutem Grunde die Voraussetzung beruht, von der wir ausgehen. Es gibt nur eine dreifache, vollständig folgerichtige Weltanschauung: Pantheismus, Materialismus und Theismus. Alle andern Systeme der Welterklärung sind nur Schattierungen derselben und inkonsequente Halbheiten. Man hat also die Wahl. Entweder nimmt man mit der Alleinslehre an, alles, was wir um uns sehen, seien, trotz des Widerspruchs unseres klaren Bewußtseins, nur Erscheinungen einer und derselben Substanz, die im Menschen denkt, im Pferde wiehert, im Blitz durch die Wolken zuckt. Oder man nimmt mit dem Materialismus an, alles um uns her: der Sternenhimmel mit seiner Größe und Pracht, die Erde mit ihrer Schönheit, Mannigfaltigkeit, Gesetzmäßigkeit und Ordnung, mit all den Wunderwerken, die wir anstaunen und in deren schwacher Nachahmung die menschliche Kunst ihre höchsten Triumphe feiert, sei nur das Werk des blinden, geistlosen Zufalls, das Ergebnis eines Atomenwirbels, von dem man nicht weiß, wie er entstand und wie er endigt. Oder man glaubt endlich mit der ungeheuern Mehrheit aller Menschen und in Übereinstimmung mit der christlichen Offenbarung an Gott, den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde[1].

Dem die Wahrheit aufrichtig suchenden Geist kann die Wahl nicht schwer fallen. Wir hoffen überzeugend darzutun, daß die Ethik selbst die gründlichste Widerlegung des Pantheismus und Materialismus ist. An der Sittenlehre muß jede Weltanschauung ihre Probe bestehen. Nun werden wir aber zeigen, daß beide genannten Systeme schließlich die Pflicht, das Gewissen, die Tugend und das Laster in leere, nichtssagende Namen auflösen.

Erstes Kapitel.

Das höchste und letzte Ziel des Menschen.

§ 1. Von dem höchsten und absoluten Endzweck aller Geschöpfe.

Alle Dinge in dem weiten Haushalte der Natur, die großen und die kleinen, Pflanzen und Tiere, haben ihre Aufgabe, zu deren Lösung sie durch Triebe, Instinkte, Organe ausgerüstet sind. Wenn die einzelnen Teile ihre Bestimmung haben, sollte dann das große Ganze keine Bestimmung haben? Sollte insbesondere der Mensch, der mit

[1] Wenn wir hier und im folgenden von Glauben an Gott reden, so verstehen wir darunter jede sichere Überzeugung vom Dasein Gottes, mag dieselbe auf wissenschaftlichem oder auf anderem Wege gewonnen sein.

seiner Vernunft alle anderen Geschöpfe weit überragt und von dem wir erwarten, daß er in allen Handlungen sich von der Vernunft leiten lasse, zwecklos sein und sich ziel- und sinnlos auf dieser Erde herumtummeln?

Für jeden, der auf theistischem Standpunkt steht, ist die Antwort selbstverständlich. Ein vernünftiger Werkmeister schafft nicht plan- und zwecklos. Auch Gott, die ewige Weisheit, mußte bei Erschaffung der Welt einen Zweck vor Augen haben. Er brauchte sie nicht zu schaffen. Der Unendliche bedarf keines Geschöpfes; nur seiner freien Güte verdankt die Welt ihr Dasein. Aber unter der Voraussetzung, daß er sie schaffen wollte, mußte er ihr einen seiner unendlichen Vollkommenheit würdigen Zweck vorsetzen. Welches ist also dieser Zweck, dem die Geschöpfe nach Gottes Absicht zustreben sollen? Die Antwort kann nur lauten:

Der höchste und letzte Zweck aller Geschöpfe ist die Verherrlichung ihres Schöpfers[1].

I. *Vorbegriffe.* 1. *Zweck ist dasjenige, um dessentwillen etwas geschieht*, oder das, was jemand durch sein Handeln zu erreichen sucht. Nur das Gute kann Zweck sein, weil der Wille nur nach dem Guten, nicht aber nach dem Übel als solchem strebt. Der Zweck wird auch Ziel genannt, weil die Handlung eine Art Bewegung des Willens ist, die auf den Zweck *hinzielt*.

Man unterscheidet einen *inneren* und einen *äußeren* Zweck. Der *innere* Zweck (finis operis) ist derjenige, auf den ein Ding seiner Natur nach hinzielt. Der innere Zweck einer Uhr ist, die Zeit anzuzeigen; der des Kleides, zu schützen und zu schmücken. Der *äußere* Zweck (finis operantis) ist derjenige, den der Werkmeister durch sein Werk zu erreichen sucht. Dieser kann mit dem inneren Zweck zusammenfallen, aber auch von ihm verschieden sein. So kann der äußere Zweck des Uhrmachers bei Verfertigung der Uhr der Gelderwerb oder die Erzeigung einer Wohltat sein.

Man unterscheidet ferner den *nächsten*, *entfernten* und *letzten* Zweck. Der *nächste* Zweck ist derjenige, dem der Wille unmittelbar, d. h. ohne Vermittlung eines andern Zweckes, zustrebt, der aber selbst wieder einem höheren Zweck untergeordnet ist. Dieser zweite Zweck ist der *entfernte* Zweck. Will jemand die Rechte studieren, um Advokat oder Richter zu werden, so ist die Erlangung der Rechtswissenschaft der *nächste* Zweck des Studiums, die Erlangung der Richterstelle der *entfernte* Zweck. Der *letzte* Zweck ist derjenige, der keinem höheren

[1] S. Thom., C. gent. l. 3, c. 17, 18. Vgl. Costa-Rossetti S. J., Philos. mor.², 19.

mehr untergeordnet ist. Derselbe heißt auch Endzweck, weil er das Ende des Strebens bildet..

Der Endzweck kann *schlechthin* oder bloß *beziehungsweise der letzte* Zweck sein. Der *schlechthin letzte* Zweck ist derjenige, auf den alle andern Zwecke abzielen, und der selbst keinem höheren Zwecke mehr untergeordnet ist; der *beziehungsweise letzte* Zweck ist bloß in einer bestimmten Reihe von Handlungen der letzte, aber nicht schlechthin. So ist die Gesundheit der letzte Zweck der Arzneikunde; sie selbst ist aber wieder höheren Zwecken untergeordnet. In der von uns aufgestellten Behauptung handelt es sich um den schlechthin letzten Zweck, dem nach Gottes Absicht alle andern Zwecke untergeordnet sein sollen.

2. Die *Verherrlichung* eines Wesens im eigentlichen und strengen (subjektiven) Sinne besteht in der Hochschätzung, Anerkennung und Huldigung, die ihm zuteil wird. In diesem eigentlichen Sinne kann Gott nur von den Vernunftwesen verherrlicht werden, weil nur sie allein ihn zu erkennen und ihm zu huldigen vermögen. Im weiteren (objektiven) Sinne aber wird Gott von allen Geschöpfen verherrlicht, insofern sie durch ihre Güte, Schönheit und Vollkommenheit Zeugnis ablegen von ihres Schöpfers Weisheit und Macht und so den nächsten *Grund* zu seiner Verherrlichung im eigentlichen Sinne legen. In diesem Sinne erzählen die Himmel Gottes Herrlichkeit, und die Werke seiner Hände verkündet das Firmament (Ps. 18, 1).

II. *Begründung*. Die Geschöpfe haben keinen andern letzten Zweck als denjenigen, um dessentwillen sie Gott aus dem Nichts ins Dasein rief. Dieser Zweck kann nur Gott selbst sein.

1. Es widerspricht der unendlichen Vollkommenheit Gottes, daß er in seinem Wollen von einem außer ihm liegenden Dinge abhängig sei. Das wäre aber der Fall, wenn ein außer ihm liegendes Gut den letzten Zweck seines Wollens bildete. Denn der letzte Zweck ist der eigentliche Grund, der den Willen in Bewegung setzt oder um dessentwillen er in Tätigkeit tritt. Das Bewegte ist aber von seinem Beweger abhängig, wie die Wirkung von der Ursache.

2. Wäre Gott nicht das letzte Ziel aller Dinge, so wäre er auch nicht ihr höchster, unumschränkter Herr. Jeder ist nur Herr über dasjenige, was zu seinem Nutzen oder Dienst bestimmt ist. Ist eine Sache für einen andern vorhanden und nicht für mich, so steht diesem andern das oberste Verfügungsrecht zu. Gäbe es also ein Ding, das nicht an letzter und höchster Stelle für Gott bestimmt wäre oder ihn zum letzten Zwecke hätte, so wäre Gott auch nicht der höchste Herr darüber. Das widerspricht aber der unendlichen Vollkommenheit Gottes.

3. Keine um ihrer selbst willen begehrenswerte, reine Vollkommenheit kann dem Unendlichen fehlen. Nun ist es aber gewiß eine reine,

um ihrer selbst willen begehrenswerte Vollkommenheit, nicht bloß die letzte Quelle, sondern auch das letzte Ziel, nicht bloß der Anfang, sondern auch der Endzweck aller Dinge zu sein.

4. Das Wollen und Lieben muß, um vernünftig zu sein, der objektiven Ordnung oder dem Werte der Dinge entsprechen. Nun sind aber alle geschaffenen Dinge nur gut oder begehrenswert durch Teilnahme an der Gutheit und Vollkommenheit Gottes. Also dürfen sie vernünftigerweise nur mit Unterordnung unter die göttliche Vollkommenheit erstrebt und geliebt werden. Gleichwie die Planeten nur vermittelst des ihnen mitgeteilten Sonnenlichtes leuchten, so sind die geschaffenen Dinge nur insofern gut, als sie teilnehmen an der unendlichen Vollkommenheit Gottes oder schwache Strahlen, matte Abbilder des Ewigen sind. Deshalb sind sie nur mit Unterordnung unter die Quelle alles Guten der Liebe wert.

Mit unendlicher Liebe liebt Gott seine eigene Wesenheit als den Inbegriff und Urquell alles Guten; alle geschaffenen Dinge aber nur insofern, als sie an dieser Vollkommenheit teilnehmen und dieselbe widerstrahlen..

5. Gott ist das letzte Ziel alles Geschaffenen, um seiner selbst willen hat er die Welt ins Dasein gerufen. Aber welches ist das Gut, das Gott durch die Geschöpfe für sich erreichen will? Seine eigene Verherrlichung.

Die äußeren Güter sind für ein vernünftiges Wesen nur in zweifacher Rücksicht begehrenswert: erstens insofern sie ihm nützlich sind oder als Mittel zur Erhaltung oder Vervollkommnung dienen; zweitens insofern sie zu seiner äußeren Ehre und Verherrlichung beitragen. Nun kann Gott, der unendlich Vollkommene, aus den Geschöpfen keinen Nutzen ziehen. Da er aber die Geschöpfe um seiner selbst willen ins Dasein gerufen, so folgt, daß er sie um seiner eigenen Verherrlichung willen oder um durch sie seine Güte und Vollkommenheit zu offenbaren, geschaffen hat. Diese Verherrlichung bildet also den letzten und höchsten Zweck des Geschaffenen.

In der Tat, wer jemand vollkommen liebt, wünscht ihm auch alles Gute. Nun liebt Gott seine eigene Wesenheit mit unendlicher Liebe. Also will er ihr alles Gute. Sie kann aber nicht in sich selbst vollkommener werden, sondern nur ihre Vollkommenheit durch schwache Nachbilder gewissermaßen ausstrahlen und erweitern. Und diese Verherrlichung will Gott als den höchsten Zweck aller seiner Werke. Alle sollen in ihren verschiedenen Arten und Abstufungen als ebenso viele Abbilder und Nachahmungen die unendliche Vollkommenheit Gottes darstellen und verkünden[1].

[1] S. Thom., C. gent. l. 1, c. 75.

§ 2. Wie die Geschöpfe Gott verherrlichen sollen.

Die Geschöpfe sollen Gott verherrlichen. Aber wie?

1. Die vernunftlosen Geschöpfe dadurch, daß sie durch ihre Vollkommenheit Gottes Größe offenbaren. Jedes Wesen soll zur Verherrlichung des Schöpfers beitragen nach seiner Fähigkeit. Die vernunftlosen Geschöpfe können aber Gott nicht im eigentlichen Sinne huldigen, sondern bloß durch ihre Vollkommenheit den Vernunftwesen die Größe und Weisheit ihres Werkmeisters verkünden. Darin besteht also ihre höchste Aufgabe.

Jede Wirkung ist irgendwie ihrer Ursache ähnlich[1], so daß man aus der Beschaffenheit der Wirkung auf die Ursache schließen kann. Das Werk lobt seinen Meister. Gleichwie ein herrlicher Dom oder ein schönes Gemälde Zeugnis gibt von der Gewandtheit und Größe des Künstlers, so bekundet auch die sichtbare Schöpfung dem Menschen Gottes Größe und Herrlichkeit[2]. Ja mit viel mehr Recht als von dem menschlichen Kunstwerke auf den Meister können wir aus den Geschöpfen auf den Schöpfer schließen. Denn Gott ist, was beim menschlichen Künstler nicht zutrifft, nicht bloß bewirkende, sondern auch vorbildliche Ursache aller seiner Werke. Seine schöpferischen Ideen entnimmt er dem Urgrund alles Seins, seiner eigenen, unendlichen Wesenheit. Deshalb sind alle geschaffenen Dinge wahre, wenn auch schwache Abbilder oder Nachahmungen seiner göttlichen Wesenheit, gewissermaßen verwirklichte Gedanken Gottes. Weil aber Gott unendlich vollkommen ist und die einzelnen Geschöpfe nur die eine oder andere seiner Vollkommenheit darzustellen vermögen, so hat Gott eine große Mannigfaltigkeit von Dingen hervorgebracht, von denen jedes das göttliche Urbild unter einer andern Rücksicht widerspiegelt. Wie der eine Sonnenstrahl durch das Prisma in viele Farben zerlegt wird, so finden wir die Vollkommenheiten, die in Gott allesamt in höchster Einfachheit vereint sind, in den Geschöpfen gewissermaßen auseinandergelegt und ausgebreitet.

Hierzu kommt noch, was das ausschließliche Vorrecht des ewigen Werkmeisters ist, daß er seinen Kunstwerken den inneren Trieb zur Selbstvervollkommnung eingehaucht hat. Was der Mensch schafft, ist stumm und tot; die Kunstwerke Gottes hingegen leben und vervollkommnen sich von innen heraus, sie haben einen angebornen Trieb zu dem ihrer Natur entsprechenden Wirken. Dieser Trieb zur Vervollkomm-

---

[1] Omne agens agit sibi simile (S. Thom. a. a. O. l. 3, c. 19).

[2] Deshalb sagt der hl. Paulus im Römerbriefe (1, 20): „Das Unsichtbare an ihm wird von der Weltschöpfung aus durch das, was geschaffen worden, geistig wahrgenommen und angeschaut, nämlich seine ewige Macht und Göttlichkeit, so daß sie (die Heiden) keine Entschuldigung haben."

nung ist aber in Wirklichkeit ein Trieb, in immer größerem Maße an der Vollkommenheit Gottes, der Quelle alles Guten, teilzunehmen und dadurch zu seiner Verherrlichung beizutragen. Das gilt ganz besonders vom Menschen mit seinem angebornen Trieb, sich zu vervollkommnen. Die Vervollkommnung des Menschen ist ja die Vervollkommnung des göttlichen Ebenbildes, da er nach Gottes Ebenbild geschaffen ist.

Doch nicht bloß einzeln genommen verkünden die Geschöpfe Gottes Ehre, sondern auch durch ihr geordnetes, harmonisches Zusammenwirken zu einem großen, nach einem einheitlichen Plane geordneten Ganzen. Wer mit offenem Auge in das Triebwerk des Weltalls hineinblickt, kann sich der Wahrnehmung nicht verschließen, daß alle die unzähligen, großen und kleinen Wesen darin, obwohl sie nur auf ihr eigenes Wohl bedacht zu sein scheinen, dennoch unbewußt und planmäßig zu einem großartigen, überwältigenden Ganzen zusammenwirken. Ein Unsichtbarer, Allgewaltiger leitet sie am goldenen Zügel mächtig und sanft zugleich fortwirkend von einem Ende des Weltalls zum andern. Sie bilden eine immerwährende, stetig wechselnde und sich verjüngende, göttliche Kunstausstellung, aus der wie mit Flammenzügen der Name der ewigen Macht, Weisheit und Güte hervorleuchtet.

2. Die vernünftigen Geschöpfe sollen zwar auch wie alle andern Dinge, ja in noch höherem Grade, durch ihre Schönheit und Vollkommenheit die Größe Gottes offenbaren, gewissermaßen zum Lobe ihres Werkmeisters auffordern. Der Mensch ist der kurze Inbegriff, die Perle und die Krone der ganzen sichtbaren Schöpfung.

Aber sie sollen nicht bloß in diesem weiteren, sondern auch im eigentlichen und strengen Sinne Gott verherrlichen durch Anerkennung, Liebe und Huldigung. Das ist die besondere Aufgabe der Vernunftwesen, die sie vor allen übrigen Geschöpfen auszeichnet. In der Tat:

a) Jedes Geschöpf soll nach Maßgabe seiner Fähigkeit Gott verherrlichen, wie gezeigt wurde. Nun ist aber der Mensch als Vernunftwesen fähig, Gott im eigentlichen und formellen Sinne zu verherrlichen. Er ist ihm also diese Huldigung schuldig.

b) Gott kann nur dadurch im eigentlichen formellen Sinne durch die ganze Schöpfung verherrlicht werden, daß sie die vernünftigen Wesen zur Liebe und zum Lobe Gottes hinführt. Denn die Verherrlichung im eigentlichen Sinne ist Anerkennung, Liebe und Huldigung. In dieser Weise kann aber die vernunftlose Schöpfung nicht selbst Gott verherrlichen, sondern nur durch Vermittlung des Menschen, indem sie diesen zur Kenntnis und Liebe Gottes führt. Also muß es Aufgabe des Menschen sein, diese Vermittlung zu übernehmen und nicht nur im eigenen Namen, sondern gewissermaßen im Namen der ganzen Schöpfung

dem höchsten Herrn und Endziel aller Dinge zu huldigen. Gott konnte seine Vollkommenheit nicht offenbaren wollen, ohne sie irgend jemand zu offenbaren, der die stumme Sprache der vernunftlosen Geschöpfe zu verstehen und in ihrem Namen dem Ewigen zu huldigen imstande war.

So nimmt der Mensch inmitten der sichtbaren Schöpfung gewissermaßen hohepriesterliche Stellung ein. Alle Geschöpfe bringen durch seinen Mund dem Ewigen das Opfer des Lobes und der Anbetung dar. Aus der Tiefe dieses hohenpriesterlichen Geistes quollen die herrlichen Psalmen, in denen der Prophet der Reihe nach alle Geschöpfe am Himmel und auf Erden voll Begeisterung auffordert, mit ihm ihren Schöpfer und Herrn zu loben und zu preisen.

§ 3. Der untergeordnete Endzweck der Schöpfung ist das Wohl der Geschöpfe.

1. Die unendliche Weisheit liebt es, durch die einfachsten Mittel mehrere Zwecke zugleich zu erreichen. Dieses Gesetz waltet in der ganzen Schöpfung. Obwohl Gott seine eigene Verherrlichung als ersten und höchsten Zweck seines Schaffens wollte, ja wollen mußte, so beabsichtigte er doch zugleich den Geschöpfen wohlzutun, ihnen von seinen unendlichen Gütern mitzuteilen. Dieses ist der untergeordnete Zweck der Schöpfung.

Daß Gott auch das Wohl der Geschöpfe bezwecke, folgt schon daraus, daß dasselbe mit seiner Verherrlichung unzertrennlich verbunden ist. Der Ewige konnte seine Verherrlichung nicht wirksam wollen, ohne den Geschöpfen wohlzutun. Die objektive Verherrlichung Gottes besteht darin, daß die Geschöpfe durch ihre Vollkommenheit, Schönheit und Ordnung die Größe und Güte ihres Werkmeisters offenbaren und verkündigen. Dieser Zweck kann aber nur dadurch erreicht werden, daß die Geschöpfe wirklich an der Vollkommenheit und Schönheit ihres Schöpfers teilnehmen. Gleichwie die Sonne ihre Strahlen nicht aussenden kann, ohne zu erwärmen und zu erleuchten, so konnte sich auch Gott nicht seinen Geschöpfen mitteilen, ohne sie an seiner unendlichen Vollkommenheit teilnehmen zu lassen.

Gott hat aber das Wohl der Geschöpfe nicht bloß insofern gewollt, als dasselbe ein Mittel zu seiner eigenen Verherrlichung war. Nein; das Wohl der Geschöpfe, insbesondere des Menschen, war ihm auch Zweck. So verlangte es seine unendliche Güte und Liebe. Gerade weil er unendlich gut und barmherzig ist, wollte er sich seinen Geschöpfen mitteilen oder sie an seinen Gütern teilnehmen lassen. Jedoch muß er diesen Zweck seiner eigenen Verherrlichung als dem höheren Gute unterordnen.

2. Obwohl Gott durch die Schöpfung das Wohl aller seiner Geschöpfe ohne Ausnahme bezweckte, so wollte er doch das Wohl der gesamten vernunftlosen Natur mit Unterordnung unter das Wohl des Menschen. Wie Gott der Zweck der gesamten Schöpfung, so ist der Mensch der unmittelbare Zweck der vernunftlosen Natur.

a) Das Niedrigere ist um des Höheren wegen. Der Mensch ist aber der Höhepunkt und die Krone der ganzen sichtbaren Schöpfung. Deshalb ist diese ihm untergeordnet, sie hat ihm zu dienen.

b) Der höchste Endzweck der Erschaffung aller Dinge war die Offenbarung der unendlichen Güte und Vollkommenheit Gottes. Wem gilt diese Offenbarung? Sich selbst konnte der Unendliche nichts offenbaren. Ebensowenig den vernunftlosen Wesen, die Gott nicht zu erkennen vermögen. Also wollte Gott durch die Schöpfung dem Menschen seine Güte und Vollkommenheit offenbaren. Ihm sollen alle vernunftlosen Geschöpfe dienen, indem sie ihm die Güte und Größe Gottes verkünden, ihm zur Kenntnis und Liebe Gottes verhelfen und die Mittel zum Dienste Gottes darbieten. Erst durch diese Zweckbeziehung zum Menschen bekommt die sichtbare Welt Sinn und Bedeutung. Ohne ihn wäre sie ein öder, unermeßlicher, von allerlei Getier bevölkerter Urwald ohne Sinn und Zweck oder ein Riesenpalast mit wohleingerichteten Wohnräumen ohne Herrn und Bewohner.

c) Alle Dinge der sichtbaren Schöpfung, organische und anorganische, sind so geeigenschaftet, daß sie den Menschen nicht bloß mannigfachen Nutzen gewähren können, sondern auch tatsächlich in der verschiedensten Weise dienen. Also hat Gott auch diesen Dienst gewollt. Denn die Unter- und Überordnung, die sich aus der Natur der Dinge ergibt, müssen wir als von Gott gewollt ansehen, der die Welt nicht planlos geschaffen hat.

Wie mannigfach dient die Schöpfung dem Menschen! Was wäre der Mensch ohne das Licht der Sonne, das ihm leuchtet und ihn wärmt, ohne die Luft, die er atmet, ohne die Erde, die ihn trägt, ohne die Pflanzen und Tiere, die ihn ernähren und kleiden, ohne das Feuer, das ihn erwärmt und ihm seine Nahrung und seine Werkzeuge bereiten hilft? Selbst in seinem Erkennen und Begehren, sowohl in der sinnlichen als geistigen Ordnung, ist er ganz auf den Dienst der sichtbaren Welt angewiesen. Aus ihr schöpft er seine Begriffe von Sein, Ordnung, Güte, Schönheit, Bewegung, Ursache, Kraft usw., an deren Hand er zum Urquell aller Wahrheit emporsteigt. Sie dient ihm auch als Schauplatz seines sittlichen Lebens, seines allseitigen Schaffens und Ringens.

d) Auch das Bedürfnis des Menschen beweist, daß die vernunftlosen Geschöpfe ihm als Mittel dienen sollen. Gott konnte ihn nicht erschaffen, ohne ihm einen angemessenen Wohnort, ein passendes Feld

seiner Tätigkeit anzuweisen und ihm die erforderlichen Mittel zu seinem Unterhalt und zur Befriedigung seiner vielgestaltigen leiblichen und geistigen, individuellen und gesellschaftlichen Bedürfnisse auf den Lebensweg mitzugeben. Nun findet der Mensch alles das nur in der sichtbaren Schöpfung. Also ist sie für ihn geschaffen. Sie ist ihm als Schauplatz seiner Tätigkeit zugewiesen, sie ist das Reich, in dem er als König herrschen soll. Damit stimmt die Ansicht aller Menschen überein, wie sie sich im praktischen Leben unzweideutig äußert. Überall verfügen die Menschen frei zu ihrem Vorteil über die Natur. Ohne Bedenken hauen sie die Eichen und Zedern um, töten sie den Löwen wie das Rind, durchwühlen sie das Innere der Erde, wo und wie es ihrem Vorteil dienlich ist. So benimmt sich nur ein Herr in seinem Eigentum.

Zweites Kapitel.

Von der Glückseligkeit, dem untergeordneten Endzweck des Menschen.

§ 1. Vorbegriffe.

Bei den vernunftlosen Lebewesen wird auf das Individuum nur so viel Rücksicht genommen, als das Wohl der Art es erheischt. Mit unerbittlicher Strenge ist es an den Dienst der Art gekettet, so daß es gewöhnlich abstirbt, sobald es dieser keinen Nutzen mehr bringt. Die Drohnen, die ihren Dienst geleistet, werden beseitigt.

Anders beim Menschen[1]. Er ist eine Person (S. 36). Deshalb ist er nicht einfachhin der Art als Mittel untergeordnet, sondern in gewisser Rücksicht Selbstzweck. Zwar ist auch er für Gottes Ehre geschaffen, aber der Nutzen soll ihm selbst bleiben. Gleichwie er allein Gott im eigentlichen Sinne, durch Anerkennung und Huldigung, verherrlicht: so ist er auch allein zur Teilnahme an Gottes Glückseligkeit bestimmt.

Was versteht man unter Glückseligkeit? Jedermann denkt sich darunter einen Zustand, in welchem man von jedem Übel frei und im Besitze alles Guten ist. Man kann deshalb die Glückseligkeit einen Zustand vollkommener Befriedigung aller vernünftigen Begehrungen nennen oder mit Boëthius[2] einen durch den Besitz alles Guten vollkommenen Zustand.

---

[1] S. Thom., C. gent. l. 3, c. 113: Creatura rationalis divinae providentiae substat sicut secundum se gubernata et provisa, non solum propter speciem ut aliae corruptibiles creaturae.

[2] De consol. phil. l. 3, pr. 2: Status omnium bonorum congregatione perfectus. Treffend schildert Cicero die Glückseligkeit in den Worten: Neque ulla alia huic verbo, cum beatum dicimus, subiecta notio est, nisi secretis malis omnibus cumulata bonorum complexio (Tuscul. 5, 10).

Zur Glückseligkeit gehört also a) die Abwesenheit jedes Übels, b) der Besitz alles Guten, das dem natürlichen Streben unserer Natur entspricht [1], endlich c) die immerwährende Dauer dieses Zustandes, sowie das Bewußtsein derselben. Denn sobald man fürchten muß, es wieder zu verlieren, ist es mit dem vollkommenen Glücke aus, weil diese Furcht selbst ein großes Übel ist und ein großes Übel voraussetzt. Die Glückseligkeit ist im Grunde identisch mit der Vollkommenheit des Menschen, sofern dieselbe als dauernder Zustand gedacht wird [2].

Die eben beschriebene ist die vollkommene Glückseligkeit, die auch einfachhin Glückseligkeit genannt wird. Fehlt von den erforderlichen Bedingungen die eine oder andere, so ist die Glückseligkeit eine unvollkommene.

In der Glückseligkeit ist zu unterscheiden: der Gegenstand oder das Gut, durch dessen Besitz jemand glücklich wird (objektive Glückseligkeit), und der Besitz dieses Gegenstandes (subjektive Glückseligkeit).

Man unterscheidet ferner eine natürliche und übernatürliche Glückseligkeit. Die natürliche Glückseligkeit ist jene, die den natürlichen Kräften und Bedürfnissen des Menschen entspricht; die übernatürliche geht über dieses Maß hinaus. Der Christ weiß aus der Offenbarung, daß alle Menschen durch Gottes freie Güte zu einer viel höheren Glückseligkeit berufen sind, als ihnen von Natur aus gebührt. Diese übernatürliche Glückseligkeit enthält selbstverständlich die natürliche in eminenter Weise, wie etwa ein Goldstück eine Kupfermünze. Wir

---

Der hl. Augustin nennt die Glückseligkeit plenitudo omnium rerum optandarum (De civit. Dei l. 5. init.). Nach Aristoteles (Ethic., I, 1, 1094) ist die Glückseligkeit das höchste Ziel aller Handlungen, das wir nur um seiner selbst willen erstreben und das der Grund ist, um dessentwillen wir alles übrige begehren. Der hl. Thomas sagt von der Glückseligkeit: Nihil aliud sub nomine beatitudinis intellegitur, nisi bonum perfectum intellectualis creaturae, cuius est suam sufficientiam cognoscere in bono quod habet (S. th. l., q. 26, a. 1).

[1] Die Abwesenheit jedes eigentlichen Übels hängt mit dem Besitz alles Guten notwendig zusammen. Denn solange uns ein Gut fehlt, das uns irgendwie zur vollen Befriedigung notwendig ist, leiden wir noch unter einem Übel.

[2] „Ein glücklicher Mensch ist noch lange kein vollkommener Mensch", so wendet man ein. Versteht man unter dem glücklichen Menschen den vollständig Glücklichen, so ist der Glückliche notwendig auch sittlich vollkommen. Denn wie könnte der wahrhaft glücklich sein, dem die höchsten Güter, die Tugenden, fehlen? Versteht man unter dem glücklichen Menschen den unvollständig Glücklichen, wie man ihn wohl auf Erden antreffen kann, so ist zu unterscheiden. Es kann jemand viele irdische Güter und Vorzüge besitzen, auch bis zu einem gewissen Grade und zeitweilig sich glücklich fühlen und nach menschlichem Urteil für glücklich gelten, ohne die sittlichen Tugenden zu besitzen; aber wahrhaft glücklich zu nennen ist er nicht. Wahrhaft glücklich auf Erden ist nur, wer in seinen sittlichen Tugenden das sichere Unterpfand des vollkommenen Glückes in einem besseren Jenseits besitzt.

haben es in unserer philosophischen Untersuchung nur mit der natürlichen Glückseligkeit zu tun.

Wenn wir im folgenden beweisen, der Mensch sei zur Glückseligkeit bestimmt, so reden wir zunächst von der Glückseligkeit im allgemeinen, ohne vorderhand nach dem Gute zu fragen, das den Menschen glücklich machen soll. Wie man von einer vollkommenen Sättigung reden kann, ohne zu bestimmen, durch welche Speise dieselbe erreicht werden mag, so kann man auch von der vollkommenen Glückseligkeit des Menschen reden, ohne an ein bestimmtes Gut zu denken, durch das sie zustandekommen soll.

§ 2. Beweise für die Bestimmung des Menschen zur vollkommenen Glückseligkeit.

I. Den Hauptbeweis entnehmen wir dem allen Menschen innewohnenden Glückseligkeitsdrang.

Alle Menschen ohne Ausnahme haben einen in der Natur selbst enthaltenen unweigerlichen Trieb nach vollkommener Glückseligkeit. Nun ist es aber unmöglich, daß diesem Naturtriebe nicht die vollkommene Glückseligkeit als wirklich erreichbares Ziel entspreche. Also sind alle Menschen ohne Ausnahme zur vollkommenen Glückseligkeit als wirklich erreichbarem Ziele bestimmt.

1. Alle Menschen haben den Naturtrieb nach vollkommenem Glück. Was ist ein Naturtrieb? Jedes Wesen hat die Neigung, sich zu erhalten und nach Maßgabe seiner Natur zu entwickeln. Ganz besonders gilt dies von den belebten Wesen, die alle von Natur aus sich zu erhalten und zu vervollkommnen streben. Dieses Streben ist auch im Zustande der Ruhe vorhanden. Gleichwie auf der Erde alle Dinge beständig nach dem Erdmittelpunkt streben, auch wenn sie ruhen: so hat der Schöpfer einem jeden Dinge eine Neigung zur Selbsterhaltung und Selbstvervollkommnung von Natur aus eingepflanzt. Ja diese Neigung ist nichts anderes als die Natur selbst, insofern sie unbewußt dem ihr entsprechenden Gute zustrebt. Sehr schön sagt Trendelenburg: Der Trieb „ist gleichsam die Sehnsucht des unerfüllten Zweckes[1]". Gott ist zwar die oberste und allgemeinste bewegende Ursache in der Welt, aber nicht die einzige. Unter seiner Mitwirkung sollen auch die Geschöpfe tätigen Anteil nehmen an der Verwirklichung seiner Pläne. Zu diesem Zwecke hat er jedem Ding einen Trieb nach dem ihm entsprechenden Ziel und der dazu dienlichen Tätigkeit in die Natur hineingelegt. Dieser Naturtrieb ist also nicht eine aus Erkenntnis hervorgehende Betätigung des Strebe-

[1] Logische Untersuchungen, II, 44.

vermögens, sondern die Voraussetzung, Grundlage und Wurzel derselben. Er geht deshalb auch nicht mit der Tätigkeit vorüber, sondern bleibt beständig wie die Natur des Dinges selbst.

Es gibt verschiedene Arten von Naturtrieben, so z. B. den Selbsterhaltungstrieb, der das Wohl des Individuums, den Geschlechtstrieb, der die Erhaltung der Art zum Zwecke hat. In ähnlicher Weise gibt es auch im höheren Teil der Seele einen Glückseligkeitstrieb, d. h. eine angeborne, dauernde Neigung nach dem vollkommenen Besitz alles Guten und Wahren, oder was dasselbe ist, einen inneren Drang nach der dem Menschen zukommenden Vollkommenheit. Was berechtigt uns, einen solchen Naturtrieb nach vollkommener Glückseligkeit anzunehmen?

a) Vor allem die Natur der höchsten Fähigkeiten des Menschen. Wie alle Fähigkeiten, so streben auch Verstand und Wille von Natur aus nach ihrer Vollkommenheit oder nach dem vollkommenen Besitz des ihnen eigentümlichen Gegenstandes oder Formalobjektes. Welches ist das Formalobjekt des Verstandes und Willens? Das Wahre und Gute als solches, d. h. nicht dieses oder jenes konkrete Wahre und Gute, sondern das Wahre und Gute überhaupt. Über jede endliche, beschränkte Wahrheit und über jedes endliche, beschränkte Gut hinaus streben Verstand und Wille nach mehr Wahrheit, nach einem größeren Gut. Folglich werden sie erst dann zum Abschluß ihres Strebens gelangen, wenn sie in den Besitz alles Wahren und Guten gelangt sind. Der Besitz alles Guten und Wahren ist aber die Glückseligkeit. Also haben Verstand und Wille von Natur aus den Trieb nach Glückseligkeit.

Jedes der Vervollkommnung fähige Wesen, sagt der hl. Bonaventura, strebt von Natur aus nach seiner Vollkommenheit, es will das seiner Natur entsprechende Gute vollkommen erlangen. Nun aber ist die menschliche Seele von Natur aus fähig, durch die wahre Glückseligkeit vervollkommnet zu werden. Also strebt jede menschliche Seele nach der vollkommenen Glückseligkeit[1].

b) Was sagt uns ferner die Erfahrung? Was liegt allem menschlichen Streben und Ringen bewußt oder unbewußt zugrunde? Der Trieb nach voller Befriedigung, der Wunsch, möglichst alles Übel von sich zu entfernen und alles Gute zu besitzen. „Nach einem glücklichen, goldenen Ziel sieht man sie rennen und jagen." Was liegt dem hastigen Streben zugrunde, mit dem der Ehrgeizige nach Ruhm und Ehre, der Habsüchtige nach Geld und Gut, der Wollüstige nach Befriedigung seiner unreinen Begierden, der Wissensdurstige nach Erweiterung seiner Kennt-

[1] S. Bonav., In 4, dist. 49, q. 2, n. 1.

nisse jagt? Es ist der allen angeborne Trieb nach vollkommenem Glück[1]. Jeder sucht zwar sein Glück in etwas anderem, aber in dem allgemeinen Wunsche, glücklich zu werden, kommen alle überein. „Glücklich zu sein", sagt der hl. Augustin, „ist ein so großes Gut, daß sowohl die Guten als die Bösen danach verlangen[2]." Denn auch der Böse sucht schließlich durch seine Missetaten die ungeregelten Begierden seines Herzens zu befriedigen. Jeder braucht nur sein eigenes Herz zu befragen, und er wird finden, daß er von Natur unwillkürlich Schmerzen, Krankheiten, Verachtung flieht, dagegen nach Wohlsein, Freude, Frieden und Trost verlangt. Wie die Pflanze nach dem Lichte, strebt das menschliche Herz nach voller, ungetrübter, dauernder Freude, d. h. nach vollkommenem Glück. Wie oft entringt sich der Brust des Menschen der sehnsuchtsvolle Ruf:

„Ach, ich bin des Treibens müde!
Was soll all der Schmerz und Lust?
Süßer Friede,
Komm, ach komm in meine Brust!" (Goethe.)

Die Allgemeinheit dieser Tatsache des Strebens nach vollem Glück läßt nicht daran zweifeln, daß wir es hier mit einem Naturtrieb zu tun haben. Wie wir aus der Tatsache, daß alle Menschen nach Speise verlangen, auf einen Naturtrieb schließen, so können wir auch aus dem allgemeinen Sehnen und Streben nach Glück folgern, daß dasselbe in einem Naturtrieb begründet ist.

c) Wir können uns endlich auf die übereinstimmende Ansicht aller philosophischen Schulen berufen. Wie weit die Philosophen sonst auseinandergehen, in der Annahme des Glückseligkeitstriebes kommen sie alle überein. Aristoteles, der in seinen Untersuchungen von sichern Erfahrungstatsachen ausgeht, nimmt im ersten Kapitel seiner Nikomachischen Ethik den Glückseligkeitstrieb zum Aus-

[1] Deshalb nennt der hl. Thomas (S. th. 1, 2, q. 1, a. 6) das Streben nach Glückseligkeit die Wurzel aller Willensbetätigungen. Denn was immer der Wille erstrebt, begehrt er deshalb, weil und insofern es ihm gut ist, und weil es seinen Durst nach dem Guten in etwa befriedigt.

[2] Enarr. in Ps. 118, sermo 1. Derselbe hl. Augustin erzählt (De Trinit. l. 13, c. 3), ein Schauspieler habe einst öffentlich im Theater erklärt, er werde bei der nächsten Vorstellung jedem seiner Zuhörer sagen, wonach er verlange. Als nun am bestimmten Tage sich eine große Menge Neugieriger eingefunden, trat der Schauspieler vor sie hin und sprach: „Was ihr alle verlangt, ist, wohlfeil zu kaufen und teuer zu verkaufen." Der hl. Augustin mißbilligt diese Antwort ebenso wie die Behauptung des Ennius, alle Menschen wollten gelobt sein. „Aber", fährt er fort, „hätten beide gesagt: glücklich wollt ihr alle sein, so hätten ihnen alle bei einem Einblick in ihr Inneres zustimmen müssen".

gangspunkt seiner ganzen Theorie. Er bezeichnet es als offenkundig, daß alle nach vollkommenem Glücke streben[1]. Plato kommt in seinen Zwiegesprächen sehr häufig auf dieselbe Tatsache zurück, so namentlich im „Symposion", „Gorgias" und im „Staat". Cicero wollte im „Hortensius" von einer völlig unerschütterlichen Grundlage ausgehen, an der niemand zweifeln könne, und als eine solche Grundlage betrachtete er das Verlangen aller Menschen, glücklich zu sein[2]. Selbst die sonst allen Rücksichten auf Befriedigung so abholden Stoiker bezeichnen die Glückseligkeit als das ethische Ziel des Menschen[3]. Ihnen folgt der Stoiker der Neuzeit. „Glücklich zu sein", meint Kant[4], „ist notwendig das Verlangen jedes vernünftigen, aber endlichen Wesens und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens." Daß das ganze Heer der Eudämonisten, welche die größtmögliche Glückseligkeit als den obersten Maßstab des Sittlichen hinstellen, derselben Ansicht huldige, braucht kaum erwähnt zu werden. Auch der Vater des modernen Pessimismus, A. Schopenhauer[5], bekennt: „Der Mensch will unbedingt sein Dasein erhalten, will es von Schmerzen ... unbedingt frei, will die größtmögliche Summe von Wohlsein und will jeden Genuß, zu dem er fähig ist."

Mit Recht sagt deshalb H. Spencer: „Keine Schule also kann sich dem entziehen, als höchstes moralisches Ziel einen begehrenswerten Gefühlszustand hinstellen, mit was für Namen immer derselbe bezeichnet werden mag: Befriedigung, Freude, Seligkeit[6]."

---

[1] *Ὅτι μὲν οὖν τοῦ τ' εὖ ζῆν καὶ τῆς εὐδαιμονίας ἐφίενται πάντες, φανερόν.* Polit. l. 7, c. 13, 1331 b, 39.

[2] S. August., De Trinit. l. 13, 4: Beati certo omnes esse volumus.

[3] Diog. Laert. 7, 127.

[4] Kritik der praktischen Vernunft, 123. An einer andern Stelle (ebd., 139) behauptet er: „Ein Gebot, daß jedermann sich selbst glücklich zu machen suchen sollte, wäre töricht. Denn man gebietet niemals jemand das, was er schon unausbleiblich will."

[5] Die beiden Grundprobleme der Ethik, II, 196, § 14. Ähnlich sagt E. v. Hartmann: „Was der Mensch ohne alle Reflexion ohne weiteres will, ist immer und überall die Lust (?); sobald er sich darüber besinnt, was er denn eigentlich wolle, so erkennt er, daß es eine möglichst vielseitige, seine Natur erschöpfende und möglichst dauernde Lust sei, d. h. die Glückseligkeit oder die Eudämonie" (Das sittliche Bewußtsein, 20).

[6] Tatsachen der Ethik, Stuttgart 1879, 50. Köstlin (Geschichte der Ethik, I [1887], 18) sagt: „Es gibt ein unbedingtes Bedürfnis für den Menschen, daß es ihm objektiv wohl, gut, glücklich ergehe, und daß er subjektiv das Gefühl des Wohlseins, der Zufriedenheit mit dem Dasein habe ... Dieses Bedürfnis ist das A und O alles menschlichen Begehrens, Sehnens, Denkens, Hoffens: es ist nicht ein willkürliches, sondern ein dem Menschen durch seine Natur aufgedrungenes ‚Problem', von welchem er nicht absehen kann und nicht absehen soll." Ähnlich E. Zeller, Vorträge und

2. An der Tatsache des Naturtriebes nach vollkommener Beseligung kann also kein vernünftiger Zweifel bestehen. Es ist aber unmöglich, daß diesem Naturtrieb nicht die vollkommene Glückseligkeit als wirklich erreichbares Ziel entspreche. Ein Naturtrieb kann nicht vergeblich oder zwecklos sein[1]. Nun aber wäre der Glückseligkeitstrieb zwecklos und eine Anklage der Weisheit und Güte Gottes, wenn ihm nicht die Glückseligkeit als wirklich erreichbares Ziel entspräche.

Wer leugnet, daß dem Glückseligkeitstrieb die Glückseligkeit als erreichbares Ziel entspreche, muß vor allem einen unauflöslichen Widerspruch in der menschlichen Natur annehmen, oder wenigstens behaupten, die menschliche Natur habe einen notwendigen Drang nach einem völlig unerreichbaren Ziel. Ja er muß im Grunde annehmen, die menschliche Natur habe keinen für uns erkennbaren Zweck. Wenn wir aus dem Naturtrieb der menschlichen Natur nicht mehr auf ihre Bestimmung für die vollkommene Glückseligkeit schließen dürfen, so haben wir auch kein Recht mehr, zu behaupten, das Auge sei zum Sehen, das Ohr zum Hören bestimmt. Er muß endlich behaupten, der Mensch, das Kunstwerk der ganzen sichtbaren Natur, sei in einer bedauernswerteren Lage als das vernunftlose Tier, und zwar infolge seiner höchsten Vorzüge. Wenn das Tier satt ist und Ruhe hat (cibum et venerem) hat es seinen Himmel. Von einem Zustande vollkommener Glückseligkeit im Besitze alles Guten hat es keine Idee. Sein Sinnen und Trachten geht nicht ins Unermeßliche wie beim Menschen. Es hat weder den Trieb nach vollkommener Glückseligkeit noch das Bewußtsein davon. Der Mensch dagegen wird beständig vom Verlangen nach vollkommener Glückseligkeit getrieben. Dieser Trieb ist der ungestillte Seelenhunger, dessen Bewußtsein ihn quält und zu immer neuem Schaffen fortreißt. Gesetzt nun, diese Glückseligkeit sei ihm nicht erreichbar, so wäre er beklagenswerter als das Tier, und zwar auf Grund seines edelsten Vorzuges, seiner Vernunft. Den Evolutionisten könnte man dann — von seinen eigenen Grundsätzen ausgehend — mit Recht fragen, was es dem Menschen nütze, im Kampf ums Dasein alle Gegner aus dem Felde zu schlagen und auf die oberste

---

Abhandlungen, III, 209. Derselbe sagt in seinem „Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie“ [4], 180: „Der Zweck aller menschlichen Tätigkeit ist nach Aristoteles im allgemeinen, wie dies kein griechischer Ethiker bezweifelt, die Glückseligkeit.“ „Das Glück“, behauptet Hilty („Das Glück“ [4], 179), „ist eigentlich der Schlüssel unserer Gedanken... Es gibt nichts, worin alle Menschen so einig sind, wie das Glücksuchen.“ Hören wir endlich noch einen Sozialdemokraten: „Der Glückseligkeitstrieb“, sagt Engels (L. Feuerbach [2] [1895], 31), „ist dem Menschen angeboren.“

[1] S. Thom., S. th. 1, q. 75, a. 6: Desiderium naturale non potest esse inane. Schon Aristoteles (Polit. 1, 8) stellt den allgemeinen Grundsatz auf, die Natur tue nichts umsonst und zwecklos.

Stufe der Entwicklung zu gelangen, wenn er dadurch nur unglücklicher und elender werden soll als alle übrigen?

Den genannten Gründen kann selbst ein Anhänger der Deszendenzlehre nicht ausweichen. Doch wir setzen hier voraus, der Mensch sei das Gebilde des allmächtigen und allweisen Werkmeisters. Nicht blind und aufs Geratewohl hat ihn der Schöpfer ins Dasein gerufen und mit so herrlichen Gaben geschmückt, sondern zu weisen Zwecken, wie sie der Größe Gottes und der Natur des Menschen entsprechen. Wie wir bei jedem Kunstwerke aus der Anlage auf die Bestimmung schließen, so ist uns auch aus der Natur des Menschen ein Schluß auf sein Endziel gestattet. Nun hat aber der Mensch einen unüberwindlichen Naturtrieb nach vollkommener Glückseligkeit. Also ist er von Gott, der ihm diesen Trieb eingepflanzt, zur Glückseligkeit bestimmt. Oder sollen wir annehmen, der unendlich Weise habe dem Menschen durch einen Naturtrieb die Richtung auf die Glückseligkeit gegeben, ihm gewissermaßen eine Hinbewegung auf dieselbe eingedrückt, ohne die Absicht, ihn zu derselben hinzuführen? Das wäre eine Anklage gegen Gottes *Weisheit*. Auch Gottes *Güte* verbietet die Annahme, er habe dem Menschen einen unstillbaren Trieb nach Glück eingepflanzt, ohne ihn befriedigen zu wollen.

Vielleicht wird man einwenden, auch das *Tier habe den Naturtrieb nach möglichster Befriedigung*, und der sinnliche Teil des Menschen den angebornen Trieb nach Befriedigung seiner Lüste. Trotzdem wird niemand behaupten, die vollkommene Befriedigung dieser Triebe sei eine Vernunftforderung. Also, so scheint es, läßt sich auch aus der Tatsache des Glückseligkeitstriebes nicht schließen, der Mensch sei zur vollkommenen Glückseligkeit bestimmt.

Diese Schlußfolgerung wäre berechtigt, wenn wir die sinnlichen und tierischen Naturtriebe mit den geistigen auf dieselbe Stufe zu stellen hätten. Der Glückseligkeitstrieb wäre, wie gezeigt wurde, unnütz und zwecklos, wenn ihm die Seligkeit nicht als erreichbares Ziel entspräche. Die andern Naturtriebe aber werden dadurch nicht zwecklos, daß sie nicht in den vollen Besitz ihres Gegenstandes gelangen. Der Naturtrieb ist gewissermaßen eine vom Schöpfer den Geschöpfen eingedrückte Hinneigung auf ein bestimmtes Ziel. Wir dürfen also denselben nicht unabhängig von dem *aus der Natur der Dinge erkennbaren Zweck*, den der Schöpfer dadurch erreichen wollte, ins Auge fassen. Nun aber sind all die tierischen und sinnlichen Triebe ihrer Natur nach als *Mittel* den geistigen Bestrebungen des Menschen untergeordnet. Sie verlangen also *nur so viel Berücksichtigung, als es die höheren geistigen Interessen erheischen*. Zu dienen ist ihre höchste Aufgabe. Das gilt aber nicht von dem Trieb des Verstandes

und Willens nach vollkommener Befriedigung im Erkennen und Lieben. *Dieser ist keinem höheren Trieb als Mittel untergeordnet*, sondern wie der Mensch selbst in gewisser Beziehung Selbstzweck. Zu keinem andern Zweck kann Gott diesen Trieb in die Natur gepflanzt haben, als um den Menschen zur Glückseligkeit führen.

Das von den sinnlichen Trieben des Menschen Gesagte gilt auch von dem Naturtrieb der Tiere. Einer eigentlichen Glückseligkeit, d. h. des vollkommenen Besitzes alles Guten, ist das Tier nicht fähig, weil ihm Verstand und Wille fehlen. Sein sinnliches Erkennen und Begehren haftet an dem Gegenwärtigen, sinnlich Wahrnehmbaren und seiner Natur nach Vergänglichen. So strebt es in unbestimmter Reihe von einem sinnlichen Gut zum andern, ohne je alles Gute auf einmal besitzen zu können. Fehlt aber dem Tiere die Fähigkeit zur eigentlichen Glückseligkeit, so kann es auch keinen Naturtrieb danach haben. Der angeborne Trieb aber nach immer neuer sinnlicher Befriedigung ist, wie das ganze Tier, dessen Erhaltung und Entwicklung er bezweckt, *dem Menschen als Mittel* untergeordnet. Der Mensch kann deshalb als Herr dem Dasein und Streben des Tieres ein Ende machen, sobald es ihm zweckdienlich erscheint.

II. Das ganze Universum hat zum höchsten Zweck Gottes Verherrlichung. Aber wem soll der *Nutzen* zukommen? Die vernunftlose Natur ist allerdings zum Nutzen des Menschen bestimmt. Aber der Mensch selbst kann nicht mehr für das Glück oder den Nutzen eines Höheren da sein. Er muß also insofern Selbstzweck sein, als der Nutzen des Weltalls für ihn bestimmt ist, um ihm zur eigenen allseitigen Vervollkommnung und schließlich zum vollen Glück zu verhelfen. Wie es seine Bestimmung ist, Gott in einer besondern Weise und unmittelbar zu verherrlichen, soll er auch in besonderer Weise am Glücke Gottes teilnehmen.

Es entspricht auch der unendlichen *Güte* des Ewigen, den Geschöpfen nach Maßgabe ihrer Fähigkeit von seinen Gütern mitzuteilen. Denn darin liegt seine Verherrlichung, daß er, wie seine andern Eigenschaften, so auch seine Güte und Freigebigkeit offenbare. Nun aber ist der Mensch der vollkommenen Glückseligkeit fähig, ja er hat ein unstillbares Verlangen danach. Es entspricht also der unendlichen Güte des Schöpfers, daß er den Menschen zu dieser Glückseligkeit berufe und durch sie verherrlicht werde.

Ist der Mensch zur vollkommenen Glückseligkeit bestimmt, so folgt, daß *es ein ihm erreichbares Gut geben muß*, welches ihn vollkommen zu beglücken vermag. Ohne ein solches wirklich existierendes Gut wäre ja die Glückseligkeit unmöglich. Welches ist dieses *Gut*?

Drittes Kapitel.

Von dem Gegenstand der menschlichen Glückseligkeit.

§ 1. Die Einheit der Strebevermögen des Menschen.

Um mit Sicherheit den Gegenstand zu bestimmen, durch dessen Besitz der Mensch selig werden soll, müssen wir wieder einen Blick auf seine Natur werfen. Der Mensch hat als sinnlich-geistiges Wesen mit den Pflanzen das Streben nach Ernährung, Wachstum und Fortpflanzung gemein, mit den Tieren das Streben nach sinnlicher Erkenntnis und Lust; darüber hinaus aber ist er mit Verstand und Willen begabt, die über das Sinnliche hinweg auch nach geistigen Dingen streben (S. 31).

In welchem Verhältnis stehen nun alle diese verschiedenen Bestrebungen des Menschen zueinander?

1. *Sie müssen harmonisch zusammenwirken.* Die Natur ist nichts anderes als das Wesen eines Dinges, insofern es das Prinzip seiner Betätigung in bezug auf sein Ziel bildet. Die Tätigkeiten eines Wesens lassen sich als Bewegungen auffassen, durch die es seinem Ziele zustrebt. Die Natur ist das gemeinsame Prinzip aller dieser dem Ziele entsprechenden Bewegungen. Wo also nur *ein* Ziel ist, kann auch nur *eine* Natur sein, und umgekehrt fordert die Einheit der Natur die Einheit des Endzieles.

Nun aber bildet die menschliche Natur ein einheitliches Ganzes, alle menschlichen Vermögen sind Kräfte *einer* Natur. Das sagt uns unser klares Bewußtsein. Das erhellt auch aus der gegenseitigen Abhängigkeit, in der die verschiedenen menschlichen Kräfte zueinander stehen. Wie der Verstand für alle Fähigkeiten im Menschen denkt, so sieht auch das Auge für den ganzen Menschen und arbeitet das Herz für den ganzen Menschen. Leidet eine Fähigkeit, so leidet der ganze Mensch. Wir haben also nur *eine* Natur und mithin auch nur *ein* oberstes Ziel. Folglich müssen auch die verschiedenen menschlichen Strebevermögen geordnet und harmonisch zum gleichen Endziele zusammenarbeiten. *Ja die menschlichen Strebevermögen in ihrer Gesamtheit und in ihrem harmonischen Zusammenwirken stellen eben die Natur des Menschen dar*[1].

2. *Wie* kann nun ein einheitliches Zusammenwirken so verschieden gearteter Kräfte zustande kommen? Eine physische Verschmelzung ist un-

[1] *Meyer* S. J., Institut. iur. nat. I n. 20. Sehr schön definiert der hl. *Thomas* die Natur: Natura nihil aliud est quam ratio cuiusdam artis, scil. divinae, indita rebus, qua ipsae res moventur ad finem determinatum (in 2 Phys. l. 14).

denkbar ohne Vernichtung derselben. Die Harmonie mehrerer Töne kann nicht durch Verschmelzung erreicht werden, sondern nur dadurch, daß man sie in das richtige Verhältnis zueinander bringt. Dasselbe gilt auch von den verschiedenen menschlichen Strebevermögen, und wir stehen also vor der Frage: in welchem Verhältnis sollen sich dieselben zueinander befinden? Wir antworten: *in dem der Unterordnung der niedern Kräfte unter die geistigen.*

Eine bloße Nebenordnung so ungleichwertiger und verschiedener Vermögen kann nicht angenommen werden, noch weniger eine Unterordnung der höheren unter die niederen. Der vernünftige Teil muß das Übergewicht haben. Es ist in der ganzen Natur Gesetz, daß das Niedere dem Höheren, das Anorganische dem Organischen, die Pflanzen den Tieren, diese den Menschen untergeordnet sind. Dasselbe muß auch im Menschen der Fall sein. Tatsächlich dient auch das vegetative Leben im Menschen dem Aufbau und der Erhaltung der Organe des sinnlichen Lebens und dieses hinwiederum der Entfaltung des geistigen Lebens.

Die niedern Kräfte und Fähigkeiten im Menschen sind also nicht um ihrer selbst, sondern um der geistigen Fähigkeiten willen vorhanden. Sie sind *Werkzeuge* des Geistes und dürfen sich deshalb nicht unabhängig von Verstand und Willen betätigen, sondern nur in ihrem Dienste und zu ihrem Nutzen[1]. Der geistige Teil im Menschen ist der Zweck der niedern Teile und zugleich der Gebieter und Feldherr, der allen andern Fähigkeiten die Art und Richtung der Bewegung anweist.

§ 2. Kein geschaffenes Gut vermag den Menschen vollkommen zu beglücken.

Welche Eigenschaften muß ein Gut besitzen, um uns vollkommen beglücken oder unser *höchstes Gut* sein zu können? Es muß vor allem a) *um seiner selbst willen* begehrt werden. Würde es als *Mittel* zu etwas anderem erstrebt, so wäre dieses andere ein höheres Gut, folglich das erstere nicht mehr das höchste Gut. Es muß ferner b) *dauernd, ja unvergänglich sein.* Fehlten ihm diese Eigenschaften, so müßte man besorgen, seiner verlustig zu gehen. Mit Furcht und Sorge ist aber die vollkommene Glückseligkeit unvereinbar. Das höchste Gut muß weiterhin c) uns von *allen Übeln befreien* und d) unsern *Trieb nach dem Guten vollständig befriedigen.*

[1] S. Thom., S. th. 1, 2, q. 2, a. 5; C. gent. l. 3, c. 25. Quae pars optima est in homine, sagt Cicero (Tuscul. 5, 23), in ea situm esse necesse est illud, quod quaeris optimum. Quid autem est in homine sagaci ac bona mente melius? Eius ergo bono fruendum est, si beati esse volumus.

Diese Forderung ergibt sich unmittelbar aus dem Begriffe der vollkommenen Glückseligkeit. Endlich muß e) die Erreichung dieses höchsten Gutes *in der Macht jedes Menschen stehen*. Denn jeder hat in seiner Brust den unwiderstehlichen Glückseligkeitsdrang.

Haben nun die geschaffenen Dinge einzeln oder in ihrer Gesamtheit die genannten Eigenschaften? Ein flüchtiger Blick auf dieselben wird uns leicht vom Gegenteil überzeugen. Die irdischen Güter lassen sich einteilen in *äußere* und *innere*. *Äußere*, d. h. außerhalb des Menschen gelegene Güter sind Reichtum, Ehre, Macht und Ansehen; *innere* Güter sind die Güter des *Leibes* und der *Seele*.

1. *Die äußeren Güter* werden a) *nicht um ihrer selbst willen*, sondern nur als *Mittel* zu höheren Gütern erstrebt.

Die Reichtümer sind teils *natürliche*, teils *künstliche*. Zu den natürlichen *Reichtümern* gehören jene Güter, deren wir schon von Natur aus zu unserer Erhaltung und Entwicklung bedürfen, wie Kleidung, Nahrung, Wohnung, Äcker, Herden u. dgl. Bei diesen ist es von selbst einleuchtend, daß sie nicht um ihrer selbst willen angestrebt werden, sondern nur als Mittel der Befriedigung unserer Bedürfnisse dienen sollen. Die *künstlichen* Reichtümer bestehen hauptsächlich in *Geld*. Auch dieses hat nur Wert, insofern es zur Erreichung natürlicher Reichtümer und anderer irdischen Vorteile dient. Gerade das ist der Grund der geheimnisvollen, fast dämonischen Gewalt des Geldes über das Menschenherz, weil es das sicherste *Mittel* zu allen äußeren Gütern, auch zu Freiheit und Unabhängigkeit, zu Ehre, Ansehen und Macht ist. Mit dem goldenen Schlüssel kann man alle Türen öffnen. Einen mit Gold beladenen Esel bringt man über alle Mauern, sagte König Philipp von Mazedonien.

Ehre und *Ruhm* werden *nicht um ihrer selbst willen* erstrebt. Zu unserem wahren Wert tragen sie nichts bei. Auch die höchsten Ehren und Auszeichnungen vermögen den Menschen nicht um ein Haar besser zu machen. Deshalb ist das Streben nach Ehre und Ruhm ungeordnet, sobald es das Maß dessen überschreitet, was uns nach unserer wahren Beschaffenheit gebührt. Ruhm und Ehre sind der bloße Schatten der inneren Vorzüge, besonders der Tugend.

Macht, *Ansehen*, einflußreiche Stellung sind nur *Mittel*, um das Wohl der Menschen zu fördern. Dem König ist die Macht nicht um seiner selbst willen verliehen, sondern zum Besten der Untertanen. Ähnlich ist auch jede andere irdische Macht und Würde nur das Werkzeug zu höheren Gütern. Außerdem läßt sich die Macht zum Bösen mißbrauchen; die Glückseligkeit aber ist das höchste und vollkommenste Gut des Menschen.

Die äußeren Güter sind b) unbeständig, hinfällig und launenhaft. Gerade deshalb heißen sie Glücksgüter (bona fortunae), weil sie fast gar nicht von unserem Willen, sondern von tausend zufälligen Umständen, von Geburt, Umgebung, Wohlwollen anderer u. dgl., abhängen. Wie leicht kann jemand — und wäre er der Beste, Edelste — in der kürzesten Zeit vom Gipfel irdischer Größe in den tiefsten Abgrund des Elends und der Verachtung stürzen! Wie bitter ist dieser Verlust, besonders wenn eine ganze Familie davon betroffen wird, — und niemand ist sicher davor. Heute auf dem Kaiserthrone, morgen auf St. Helena! Sehr wahr sagt der hl. Bernhard[1]: „Die Reichtümer werden mit Mühe und Sorgen besessen, ihre Liebe befleckt, und sie werden mit Schmerz verloren." Wie wenigen sind ferner die Glücksgüter zugänglich! Wie viele klagen heut über Armut und Not!

c) Der Besitz der äußeren Güter schließt nicht alle Übel aus und vermag das Herz nicht vollkommen zu befriedigen. Unser Herz bedarf einer höheren, edleren, unvergänglichen Speise. Trotz aller äußeren Glücksgüter kann das Herz leer und unbefriedigt sein, ja von Neid, Haß, Mißtrauen, Furcht, Trauer und anderen Leidenschaften durchwühlt werden. Mit allen Glücksgütern der Erde läßt sich auch nicht ein Quentchen wahren Herzensfriedens erkaufen. Wie oft fehlt es ferner beim Überfluß an äußeren Besitztümern an jenen höheren inneren Gütern, die allein den wahren Wert des Menschen ausmachen! Oder finden sich etwa Tugend, Weisheit, Edelsinn immer im Gefolge der äußeren Glücksgüter ein?

d) Die äußeren Güter stehen endlich nicht in der Macht eines jeden. Nicht jeder kann reich werden, die höchsten Ämter und Würden erlangen, sich Ruhm und Ehre erwerben. Es fehlen ihm dazu vielleicht die Talente, die Gunst der Menschen, die günstige Gelegenheit oder Gesundheit und Kraft.

2. Das von den äußeren Gütern Gesagte gilt auch fast alles von den inneren Gütern des Leibes. Kraft, Gesundheit, Schönheit sind den Gütern der Seele untergeordnet, haben also den Charakter von Mitteln zu höheren Gütern. Die Hinfälligkeit und Vergänglichkeit derselben zu beweisen, wäre angesichts der täglichen Erfahrung überflüssig. Man durchgehe nur einmal das endlose Krankheitsregister in einem ärztlichen Handbuch, um sich einen Begrifff von den unzähligen Leiden und Gebrechen zu machen, unter denen die Menschheit seufzt. Hierzu kommt, daß man alle leiblichen Güter zuweilen der Pflicht zum Opfer bringen muß. Man denke nur an den Soldaten im Krieg, an

[1] Epist. 103: Bona quae possessa onerant, amata inquinant, amissa cruciant.

den Arzt und Priester zur Zeit einer ansteckenden Krankheit. Und wenn auch jemand alle Güter des Leibes besäße, wieviel würde ihm dann noch zum wahren Glücke fehlen! — Die Lust oder Ergötzung (Genuß) ist die Ruhe des Begehrungsvermögens im Besitz eines ihm zusagenden Gutes, das wir irgendwie, sei es nun in Wirklichkeit oder in der Hoffnung und Einbildung, besitzen. Sie setzt also den Besitz des angemessenen Guten voraus und kann erst dann vollkommen sein, wenn wir das vollkommene Gut vollkommen besitzen, d. h. wenn wir schon vollkommen glücklich sind. Es ist also unmöglich, daß sie das Wesen des vollkommenen Gutes und unser Endziel ausmache, sie ist vielmehr eine Folge des vollkommenen Glückes[1]. Das Gesagte gilt von jeder, auch der geistigen Lust und Freude. Um wieviel weniger kann die sinnliche Lust — und an diese denken die alten und neuen Epikureer zumeist, wenn sie die Lust das höchste Gut des Menschen nennen — unser Endziel sein! Die sinnlichen Lüste und Genüsse haben wir mit den Tieren gemein, sie können also unmöglich das Glück des Menschen ausmachen. Unsere vernünftige Seele verlangt nach höherer Speise. Die sinnlichen Genüsse haben noch niemand auf die Dauer befriedigt. Das beweist die Erfahrung Salomons und unzähliger anderer, die ihrem Herzen keinen Genuß versagten, aber darin schließlich nur Trübsal, Ekel, Überdruß und Geistesplage fanden. Wären endlich die sinnlichen Genüsse das höchste Gut, so müßte der Mensch um so besser sein, je mehr er sein Sinnen und Trachten auf die sinnlichen Genüsse richtet, was kein Vernünftiger zugeben wird.

3. Die inneren Güter der Seele sind: die Seele selbst nach ihrem substantiellen Sein; ferner ihre Fähigkeiten: Verstand, Wille und Gedächtnis; weiterhin die erworbenen Fertigkeiten: Wissenschaft, Kunst und Tugend; endlich die Betätigungen der Seele.

Daß die Substanz der Seele selbst oder ihre Fähigkeiten nicht der Gegenstand unseres Glückes sein kann, bedarf keines Beweises. Die Fähigkeiten sind gewissermaßen die Arme, durch welche die Seele ihrer Armut abzuhelfen und die ihr mangelnden Güter außer ihr zu ergreifen sucht. Die Fertigkeiten sollen die Fähigkeiten in ihren Lebensäußerungen unterstützen. Die Betätigungen der Seele endlich setzen einen Gegenstand voraus, der die Seele befriedigt. Sie sind erst dann vollkommen, wenn sie das vollkommene Gut vollkommen erfassen.

Was im besonderen die Wissenschaft anbetrifft, so weiß jeder, wie unvollkommen alles menschliche Wissen selbst der Gelehrtesten ist. All unser Wissen ist Stückwerk. Wieviel ungelöste und unlösbare Rätsel umgeben uns von allen Seiten! Und wie gering ist die Zahl derjenigen,

[1] Vgl. S. Thom., C. gent. l. 3, c. 26.

die sich den Wissenschaften widmen können! Wäre die Wissenschaft berufen, die Menschen glücklich zu machen, dann müßte die große Masse der Adamskinder von vornherein am Glücke verzweifeln.

Auch die Tugend kann den Menschen nicht vollkommen beglücken. Faßt man die Tugend als Fertigkeit auf, so ist sie auf die tugendhafte Betätigung als Mittel hingeordnet. Wird sie aber als Betätigung aufgefaßt, so vermag sie das Herz durch sich allein nicht zu befriedigen. Wie viele Opfer, Mühen und Leiden sind mit der Übung der Tugend verbunden! Wenn es jenseits und über der Tugend nichts Höheres gäbe, könnte dann diese den Menschen vollkommen befriedigen? Wäre sie dann wohl imstande, den Menschen zu dem Kampfe zu befähigen, den ihr Erwerb und ihre Bewahrung mitten unter den Verlockungen der Sinnenlust kostet?

Es ist zwar bei neueren Moralphilosophen fast Mode geworden, die Tugend als das höchste Gut zu preisen. Der höchste Lohn der Tugend sei die Tugend oder das befriedigende Bewußtsein, das Rechte getan zu haben. Nicht am wenigsten sind es die Materialisten, die mit Dithyramben über den Wert der Tugend ihre Leser überschütten und fast mitleidig auf jene herabblicken, die nicht an der Tugend allein ihr Genüge finden. Nach G. v. Gizycki z. B. soll der Mensch das Bewußtsein, recht zu handeln, zum sittlichen Endziel seines Lebens machen. Dieses Bewußtsein soll er als höchstes Gut erstreben, das keine „Macht ihm rauben kann, das seiner Seele Frieden und Freude gibt, was ihm auch begegenen möge[1]". Es soll ihn trotz aller Mißgeschicke trösten und stärken, obwohl nach Gizycki mit dem Tode alles zu Ende ist. So kann nur schreiben, wer um jeden Preis eine Sittenlehre zusammenbringen will nach dem Geschmack der „gebildeten Welt", der die althergebrachte Moral nicht mehr behagt. Wir möchten einmal sehen, wie sich diese Tugendbolde benähmen, wenn sie aus ihrer Stellung entlassen, von den Menschen zurückgesetzt und empfindlich gekränkt, von Krankheit, Todesfällen, Entbehrungen schwer heimgesucht würden. Zwar steht Gizycki nicht an, zu schreiben: „Wenn er (der materialistische Weise) krank wird, so weiß er, daß die Krankheiten ihm neue Pflichten bringen und deren Erfüllung ihn heiligen und stärken wird. Wenn der Tod ihm naht, so tröstet ihn der Gedanke an sein wohlverbrachtes Leben und seine Liebe zu den Überlebenden und deren Kindern und fernsten Kindeskindern. Wenn der Tod die ihm teuersten Wesen von seinem Herzen reißt, so weiß er, daß die ganze Menschheit der Gegenstand seiner Liebe sein sollte (!)[2]."

[1] Moralphilosophie, 115.
[2] Ebd. 117.

Ob es wohl Gizycki gewagt hätte, einem Sterbenden mit solchen Trostgründen zu nahen? Würde er wohl einen von vieljährigem Siechtum geplagten Materialisten mit den Worten getröstet haben: „Denke doch, daß die Krankheit dir neue Pflichten bringt und deren Erfüllung dich heiligen und stärken wird"? Ja, was bedeutet denn „Pflicht" und „Heiligung" im Munde eines Menschen, für den mit dem Tode alles aus ist? Und wenn nun die letzte Stunde naht und ihn unerbittlich von allem, was sein Herz liebend umfaßte, für immer losreißt, da sage man ihm: „Freund, tröste dich mit dem Gedanken an dein wohlverbrachtes Leben und deine Liebe zu den Überlebenden und deren Kindern und Kindeskindern." Wir möchten glauben, Gizycki würde sich gescheut haben, einen sterbenden Freund mit solchen Trostgründen zu behelligen. Die eignen sich bloß als Lückenbüßer in einer „Ethik für Gebildete", für das wirkliche Leben sind sie unbrauchbar.

Und nun gehe man erst hinaus unter die großen Massen, deren Leben nichts ist als eine ununterbrochene Kette von Mühen, Leiden und Entbehrungen, und denen man allen Glauben an das Jenseits geraubt; man fordere sie auf, die schweren tagtäglichen Opfer ihres harten Berufes auf sich zu nehmen aus reiner Liebe zur Pflicht, um des „süßen Bewußtseins willen, das Rechte getan zu haben". Man lese ihnen die ethischen Rhapsodien Gizyckis vor, oder man sage ihnen mit D. F. Strauß: „Wer für sich selbst noch der Aussicht auf künftige Vergeltung als einer Triebfeder bedarf, der steht noch im Vorhofe der Sittlichkeit... Die Seligkeit ist kein von der Tugend verschiedener Lohn, sondern diese selbst[1]." Werden solche Redensarten auf die Massen Eindruck machen, denen man die Überzeugung beigebracht, daß nach dem Tode vom Menschen nichts mehr übrig bleibe als vom Affen?

4. Alle genannten irdischen Güter vermögen auch in ihrer Gesamtheit nicht den Menschen vollkommen zu beglücken. Die Gründe, um derentwillen die geschaffenen Güter zur Beseligung des Menschen nicht ausreichen, sind ihrem innersten Wesen entnommen, können also

[1] Der alte und der neue Glaube, 84. An die obigen Worte fügt Strauß die Bemerkung: Die Seligkeit „ist nicht die Folge von unserer Herrschaft über die Triebe, vielmehr fließt für uns die Kraft, diese zu bezwingen, aus der Seligkeit, die wir in der Erkenntnis und Liebe Gottes genießen." Wir führen diese Worte als charakteristisch an. Strauß behält den Ausdruck Gott und alle übrigen herkömmlichen Ausdrücke bei, schiebt ihnen aber einen ganz andern Sinn unter. Unter Gott versteht er das Universum. Wir halten ein solches Verfahren für wenig ehrenhaft, weil es nur dazu dient, die herkömmlichen sittlichen und religiösen Begriffe zu fälschen. Es ist Bauernfängerei in der Wissenschaft! Auch G. von Gizycki bedient sich in seiner Moralphilosophie dieser Taktik. Mit vielen Kraftstellen aus der Heiligen Schrift und der „Nachfolge Christi" sucht er wie mit Feigenblättern die Blößen seiner ganz materialistischen Sittenlehre zu verhüllen.

durch Anhäufung solcher Güter nicht gehoben werden. Übrigens ist auch der Besitz aller irdischen Güter eine Unmöglichkeit. Wer hätte jemals alle geschaffenen Güter besessen? Doch nehmen wir an, es gebe einen Menschen, dem das Glück alle irdischen Güter in den Schoß geworfen: wäre dessen Herz wahrhaft befriedigt und beglückt? Die tägliche Erfahrung zeigt, daß mit der Zunahme irdischen Besitzes das unruhige, gierige Streben nach größerem Besitz und Genuß nicht abnimmt, sondern wächst. Aus dieser Tatsache müssen wir schließen, daß auch der gleichzeitige Besitz aller Erdengüter den Menschen nicht vollkommen zu beglücken vermöchte. Denn wären sie der eigentliche Gegenstand, in dessen Besitz sein Herz volle Befriedigung finden sollte, so müßte mit der Zunahme des Besitzes das Verlangen abnehmen, weil ja immer weniger zu verlangen bliebe.

Doch selbst zugegeben, es fände sich einmal ein bevorzugtes Glückskind, dem alles nach Wunsch erginge, was wäre damit für die große Masse der Menschen gewonnen, deren Leben ein beständiger Kampf mit Not, Entbehrung und Leiden ist? Sind nicht auch sie zum vollkommenen Glücke bestimmt?

§ 3. Gott, das unendliche Gut, der notwendige Gegenstand der menschlichen Glückseligkeit.

Nur in Gott kann der Mensch sein vollkommenes Glück finden.

1. Diese Behauptung ergibt sich als notwendige Folgerung aus unsern bisherigen Erörterungen. Es muß einen Gegenstand geben, der den Menschen vollkommen zu beglücken vermag. Die geschaffenen Güter sind aber nicht imstande, ihm dieses Glück zu bringen. Also kann er nur in Gott vollkommen glückselig werden, Gott ist der notwendige Gegenstand der menschlichen Glückseligkeit. „Die vernünftige Seele", sagt der hl. Bernhard sehr schön, „kann von den Geschöpfen wohl beschäftigt, aber nicht gesättigt werden[1]."

2. Die Betrachtung der menschlichen Natur führt uns zu demselben Schlusse (S. 117 f.). Wie jede Fähigkeit, so haben Verstand und Wille einen angebornen Trieb nach der Vollkommenheit, d. h. nach dem vollen Besitz ihres eigentümlichen Gegenstandes.

Der Verstand strebt seiner Natur gemäß nach der vollkommenen Erkenntnis der Wahrheit. Er will die Wahrheit nach dem ganzen Maße seiner Fähigkeit besitzen. Nun aber geht die Fähigkeit des Erkennens

[1] S. Bernard., Super Matth. 19, 27: Anima rationalis ceteris omnibus occupari potest, repleri non potest.

über alles Geschaffene und Endliche hinaus. Der eigentliche Formalgegenstand unseres Verstandes ist nicht dieses oder jenes besondere Sein, sondern das Sein als solches, und deshalb wird der Verstand erst befriedigt ruhen, wenn er alles Sein und alle Wahrheit vollkommen erkannt hat. Wo findet sich nun alle Wahrheit vereint? Nur in Gott, der wesenhaften Wahrheit, dem letzten Quell und Grund aller Wahrheit. Nur er allein vermag also den Drang unseres Verstandes nach Wahrheit vollkommen zu befriedigen[1].

Der Verstand bleibt ferner nicht bei den Erscheinungen der Dinge stehen, er hat ein natürliches Verlangen, die Dinge aus ihren Ursachen und Gründen zu begreifen. In diesem Streben findet er erst dann vollkommene Befriedigung, wenn er die letzte, allgemeinste Ursache aller Dinge, soweit ihm möglich, vollkommen erfaßt hat. Diese letzte und allgemeine Ursache aller Dinge ist aber Gott, aus dem alles Sein hervorgeht und zu dem auch alles als zum letzten Ziele zurückstrebt. Nur die vollkommene Erkenntnis Gottes vermag also den Verstand völlig zu befriedigen.

Dem Verstande entspricht der Wille. Wie der Verstand nur im vollkommenen Besitze aller Wahrheit, so kann der Wille nur im vollkommenen Besitze alles Guten vollkommen glücklich werden. Alles Gute findet sich aber nur in Gott, dem unendlich Guten, dem Quell und Urgrund aller geschaffenen Güter. Alle endlichen Güter sind nur insoweit gut, als sie an der unerschaffenen Güte Gottes teilnehmen. Nur der Besitz Gottes allein vermag deshalb den nach allen Gütern dürstenden Willen vollkommen zu befriedigen. Nach ihm geht das sehnsüchtige Streben und Ringen des menschlichen Herzens[2]. „Wie Zugvögel, die nach der Sonne ziehen, so treiben unsere Seelen zu Gott, unserer Sonne" (Luise Hensel).

3. Der hl. Thomas gibt uns noch einen weiteren tiefsinnigen Grund für unsere Behauptung[3].

Alle geschaffenen Dinge haben von Natur die möglichste Verähnlichung mit Gott zum Ziele ihres Strebens. Denn sie haben

---

[1] S. Thom., C. gent. l. 3, c. 50: Nihil finitum desiderium intellectus quietare potest, quod exinde ostenditur, quod intellectus quolibet finito dato aliquid ultra molitur.

[2] Dieser Gedanke kehrt beim hl. Augustin und beim hl. Thomas oft wieder: Quod concupiscentia numquam satietur, ratio est, quia cor hominis factum est ad recipiendum Deum. Unde dicit Augustinus in l. 1. Confess. c. 1: „Fecisti nos Domine ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te." Id ergo quod minus Deo est, ipsum implere non potest; Ps. 102: Qui replet in bonis desiderium tuum (S. Thom., Opusc. in 2 praecepta caritat. c. 28).

[3] Contra gent., II, 25.

den natürlichen Trieb, sich zu vervollkommnen. Dieser Trieb ist aber ein Trieb nach größerer Verähnlichung mit Gott, weil alle Dinge durch ihre Natur mehr oder minder schwache Abbilder der göttlichen Vollkommenheit sind, der sie als ihrer vorbildlichen und wirkenden Ursache das Dasein verdanken. Außerdem ist das Streben nach Vollkommenheit ein Streben nach größerer Teilnahme an der Vollkommenheit Gottes, der die Quelle und das Vorbild alles Guten ist. In dieser Weise erreicht Gott durch das Wirken aller Dinge seine Verherrlichung, weil sie immer mehr die göttliche Vollkommenheit zur Darstellung bringen und verkünden, gleichwie ein Kunstwerk um so mehr zum Ruhme seines Meisters gereicht, je vollkommener es ist.

Hat nun jedes Geschöpf die möglichste Verähnlichung mit Gott zum Ziele, so ist es leicht, dieses Ziel näher zu bestimmen. Man braucht bloß zu fragen, *wodurch es Gott, seinem Schöpfer, nach Maßgabe seiner Fähigkeit am ähnlichsten werde.*

Dasselbe gilt auch vom *Menschen*, der nicht nur Gott ähnlich, sondern dessen *Ebenbild* ist. Sein Ziel muß dasjenige sein, wodurch er nach der Eigentümlichkeit seiner Natur Gott am meisten ähnlich wird. Dieses ist aber die *Beseligung* des Verstandes und Willens im Besitze des höchsten Gutes oder die *vollkommene Erkenntnis und Liebe Gottes*. Gott ist vollkommenes Erkennen und Lieben, und der eigentliche Gegenstand dieses Erkennens und Liebens, dasjenige, in dem er alles erkennt und um dessentwillen er alles liebt, ist seine eigene, unendlich vollkommene Wesenheit, der Urgrund alles Wahren und Guten. Der Mensch kann also erst dann Gott vollkommen ähnlich sein und ihn vollkommen verherrlichen, wenn er zur vollkommenen Erkenntnis und Liebe Gottes gelangt ist und im Besitz dieses Urgrundes alles Wahren und Guten vollkommen beseligt ruht.

Treffend entwickelt der hl. *Thomas*[1] denselben Gedanken noch in anderer Weise. Wenn mehrere Beweger in Unterordnung untereinander zusammenwirken, so geht sowohl der Antrieb zur Bewegung als die Richtung auf das Ziel vom ersten Beweger aus. So z. B. bewegt die Seele die Hand, die Hand den Stock, der Stock endlich schlägt. Die Seele ist es, die den Schlag sich zum Zweck nimmt und zu diesem Zweck die Hand und durch diese den Stock in Bewegung setzt.

Da nun das ganze Universum ein geordnetes System darstellt, in dem Gott der erste Beweger ist, so geht sowohl der *Antrieb* zur Bewegung der Geschöpfe als auch die *Richtung auf das Ziel* von ihm aus. Ein Geschöpf kann das andere nur durch äußeren, gewaltsamen Impuls in Bewegung setzen, Gott aber legt den Antrieb zur Bewegung

[1] In 4 dist. 49, q. 1, a. 3, sol.

in die Natur der Geschöpfe hinein, so daß diesen die Bewegung natürlich und deshalb angemessen und angenehm ist. Und welches ist das Ziel, auf das Gott alle Dinge hinordnet? Die Teilnahme an seiner unendlichen Güte. Gott ist Quelle alles geschaffenen Seins, insofern er gut ist. Die Güte treibt ihn an, von seinen Gütern andern mitzuteilen. Deshalb empfangen auch alle andern Geschöpfe von ihm einen natürlichen Antrieb zum Streben nach dem Guten. Dieses Streben ist aber nichts anderes als ein Trieb nach größerer Teilnahme an der Güte Gottes oder nach Verähnlichung mit ihm.

So findet ein großartiger Kreislauf im Universum statt. Alles Geschaffene geht von Gott, dem unendlich Guten, aus und strebt zu ihm zurück. Diese Kreisbewegung bleibt jedoch in manchen Geschöpfen unvollendet, weil sie ihrer Natur nach das unendliche Gut nicht zu erreichen, sondern bloß zu einer gewissen Verähnlichung mit ihm zu gelangen vermögen. Das sind die vernunftlosen Wesen. In den vernünftigen Wesen dagegen kommt diese Kreisbewegung zur Vollendung, weil sie das unendliche Gut, von dem sie ausgegangen, durch Erkenntnis und Liebe zu erreichen und so zur vollkommenen Vereinigung mit ihm zu gelangen vermögen. Hierin liegt die einzig mögliche und wahre Synthese des Endlichen mit dem Unendlichen, nach der die moderne Philosophie zu streben behauptet.

4. Aus dem Gesagten ziehen wir zwei Schlußfolgerungen: a) Der allen Menschen angeborne Trieb nach vollkommenem Glück ist gewissermaßen das Gravitationsgesetz der menschlichen Herzen. Gleichwie die Planeten durch die Gravitation immer nach der Sonne als ihrem Mittelpunkt hingezogen werden, so treibt der Drang nach vollkommener Beseligung die Menschen immer wieder zu Gott, der Sonne der Herzen, hin. Man kann diesen Glückstrieb auch ein von Gott dem Herzen eingepflanztes Heimweh nennen, das den Erdenpilger immer wieder zum Vaterhause hinzieht. Dieses unbewußte Heimweh ist einer der Gründe, warum es kein so rohes und verkommenes Volk gibt, das nicht eine Art Religion besäße, durch die es mit einer höheren unsichtbaren Welt, mit Wesen höherer Art in Verbindung tritt. Laut und ungestüm verlangt der Trieb nach Glück Befriedigung. Umsonst aber sucht der Mensch sein Glück in den geschaffenen Dingen. Sie vermögen nicht die unendliche Leere seines Herzens zu füllen. Schon neigt sich der Tag seines Lebens, und mehr als je fühlt er das Ungenügende alles Irdischen für sein wahres Glück. Unbefriedigt und fragend wendet er sein geistiges Auge auf eine höhere, bessere Welt. Sehr wahr sagt Homer[1]: „Alle Menschen sehnen sich nach den Göttern."

[1] Odyss. 3, 48.

b) Dieselben Betätigungen des Menschen, durch die Gott den höchsten Weltzweck, seine Verherrlichung, erreicht, machen des Menschen vollkommenes Glück aus. Man kann also genau genommen nicht von zwei Endzwecken des Menschen reden, sondern nur von zwei verschiedenen Rücksichten des einen Endzweckes. Gott will seine Verherrlichung als höchsten Zweck seines Wirkens nach außen. Aber er will sie durch die volle Beseligung des vernünftigen Geschöpfes, wofern dieses seinen Absichten entspricht.

§ 4. Das selige Leben im Jenseits.

Der Mensch ist zur vollkommenen Glückseligkeit in der innigsten Lebensgemeinschaft mit Gott durch Erkenntnis und Liebe bestimmt. Kann er dieses vollkommenen Glückes hier auf Erden teilhaftig werden? Daß dieses unmöglich ist, bedarf kaum eines Beweises. Die tägliche Erfahrung zeigt es nur zu klar. Wo wäre je ein Mensch gefunden worden, den man in diesem Leben vollkommen glücklich hätte nennen können? Niemand ist vor dem Tode glücklich zu preisen. Was der weise und reiche Salomon, was Solon und Ovid[1] an sich erfahren, kann jeder an sich selbst erproben[2]. Kein irdisches Gut vermag das Herz vollkommen zu befriedigen. Ein altindischer Spruch lautet: „Der Men-

[1] Metam. 3, 136: Dicique beatus ante obitum nemo supremaque funera debet.

[2] Fürst Bismarck soll nach Zeitungsberichten zu einer Anzahl von Verehrern, die ihn im Jahre 1895 bei Gelegenheit eines Jubiläums in Friedrichsruhe besuchten und glücklich priesen, gesagt haben: „Meine Herren, ich muß sagen, daß ich in meinem Leben nicht 24 Stunden lang vollkommen glücklich gewesen bin. Das größte Glücksgefühl hatte ich, als ich meinen ersten Hasen geschossen." Goethe klagte am Ende seines Lebens: man nenne ihn einen Glücklichen, aber „im Grunde ist mein Leben nichts als Mühe und Arbeit gewesen; ich kann wohl sagen, daß ich in meinen 75 Jahren keine vier Wochen eigentliches Behagen gehabt. Es war das ewige Wälzen eines Steines, der immer von neuem gehoben sein wollte" (Goethes Gespräche mit Eckermann, I, 76). Alexander v. Humboldt bricht am Ende seines nach menschlichem Ermessen so ruhm- und erfolgreichen Lebens in die verzweifelnde Klage aus: „Das Leben ist der größte Unsinn. Und wenn man 80 Jahre strebt und forscht, so muß man sich doch endlich gestehen, daß man nichts erstrebt und nichts erforscht hat. Wüßten wir nur wenigstens, warum wir auf dieser Welt sind! Aber alles ist und bleibt dem Denker rätselhaft, und das größte Glück ist noch das, als Flachkopf geboren zu sein" (Memoiren, I, 365 ff.). — Der Graf Jos. de Maistre soll am Ende seines vielbewegten Lebens ausgerufen haben: „Ich weiß nicht, wie das Leben eines Schuftes sein mag — ich bin nie einer gewesen —, aber das Leben eines ehrlichen Mannes ist erbärmlich!" — Graf Tolstoi sagte einst: „Kalif Abdur Achman hatte in seinem Leben vierzehn glückliche Tage, und ich werde wahrscheinlich nicht soviel haben" (vgl. Maxim Gorki, Erinnerungen an Leo Nikolajewitsch Tolstoi).

schen Leben ist auf hundert Jahre abgemessen; die Hälfte davon geht in Nacht (im Schlafe) dahin, die eine Hälfte der andern Hälfte in Kindheit und Greisenalter, die übrig bleibende wird unter Krankheit, Trennung und Schmerz im Dienst und ähnlichem verbracht. Wie können die Menschen Freude haben an einem Leben, das den Blasen einer Wasserwoge gleicht[1]?" Sehr schön singt der Dichter (Lenau):

O Menschenherz, was ist dein Glück?
Ein rätselhaft geborener
Und, kaum gegrüßt, verlorener,
Unwiederholter Augenblick.

Der innere Grund dieser allgemeinen Erfahrungstatsache liegt zutage. Volle Glückseligkeit erheischt den Ausschluß aller Übel und den Besitz aller Güter, deren wir zu unserer vollkommenen Befriedigung bedürfen. Ein solcher Zustand ist aber hienieden unmöglich.

Wir können in diesem Leben nicht alle Übel von uns fernhalten. Von seiten des Verstandes sind wir großer Unkenntnis und Unwissenheit, ja vielen Irrtümern unterworfen. Unsere Kenntnis Gottes, der den eigentlichen Gegenstand unserer Glückseligkeit bildet, ist dunkel und unvollkommen, bei den meisten Menschen mit Irrtümern vermengt. Zeugen dessen sind die größten Weisen des Altertums, ein Plato und Aristoteles, Zeugen dessen alle Philosophen der Neuzeit, welche außerhalb der christlichen Offenbarung stehen und die widersprechendsten Ansichten über Gott und göttliche Dinge vortragen. Selbst der vom Glauben erleuchtete Christ weiß nur das Notwendige über Gott. Wie sieht es erst mit der Erkenntnis Gottes bei der großen Masse der Menschen aus? Eine solche Erkenntnis kann unmöglich den nach Wahrheit dürstenden Verstand vollkommen befriedigen.

Zu dieser mangelhaften Gotteserkenntnis gesellt sich die Unwissenheit in den Dingen dieser sichtbaren Welt. Welch armseliges Stückwerk ist alles menschliche Wissen! Aristoteles sagt, der menschliche Geist verhalte sich zu den offenbarsten Dingen der Natur wie das Auge der Fledermaus zum Lichte[2]. Unsere Erkenntnis ist ein schwaches Dämmerlicht im Vergleich zur Sonne des göttlichen Erkennens. Deshalb ist der wahrhaft gründlich Gelehrte bescheiden. Wer nicht auf der Oberfläche bleibt, stößt bald überall auf Lücken und Mängel seines Wissens. Es geht dem Forscher wie dem Wanderer beim Erklimmen eines Berges, je höher er steigt, um so mehr Gegenstände sieht er. Newton sagt einmal, er komme sich vor „wie ein Knabe, der am Meeresstrande spielt

[1] Vgl. Böthlingk, Indische Sprüche, I², Petersburg 1870, Nr. 996.
[2] Metaphys. l. 1, c. 10, 993 b, 9.

und sich daran freut, von Zeit zu Zeit einen glatten Kiesel oder eine schönere Muschel als gewöhnlich gefunden zu haben, während der große Ozean der Wahrheit unentdeckt vor ihm liegt". Je weiter der Forscher vordringt, um so mehr Fragen und Rätsel steigen vor seinem Geiste auf. Umsonst ringt er vielleicht ein ganzes Leben nach der Lösung einer einzigen Frage, an der schon Unzählige vor ihm erfolglos gearbeitet haben.

Von seiten des Willens unterliegen wir den Angriffen zahlreicher ungeregelter Begierden. Wieviel Kampf kostet dem redlich Ringenden die Bezähmung der bösen Neigungen in der eigenen Brust! Haß und Liebe, Schmerz und Freude, Zorn und Neid, Stolz und Habgier, und wie die Leidenschaften alle heißen, streben um die Wette nach der Herrschaft über den Willen und greifen störend in unser Lebensglück ein.

Das sind die Feinde im eigenen Lager. Die Leidenschaften und Verkehrtheiten unserer Mitmenschen verhundertfachen die Feinde. Was sagen uns die unzähligen Kriege, Fehden und Feindschaften? Welche Unmasse von Leid und Weh hat nicht allein der letzte Weltkrieg erzeugt! Was erzählen uns die ungeheuren Verbrecherstatistiken? Sind das nicht ebensoviele störende Eingriffe der einen in das Lebensglück der andern? Hierzu rechne man die vielen Übel, die uns ohne eigene oder fremde Schuld treffen: Unglücksfälle, Krankheiten, Leiden aller Art: Kälte, Hitze, Hunger, Durst, Ermüdung, die Schwäche der Jugend und die Erschlaffung des Alters.

Ebensowenig als alle Übel von uns zu entfernen, ist es uns gegeben, alle berechtigten Wünsche zu befriedigen. Es genüge, an das natürliche Verlangen zu erinnern, die schon erworbenen Güter dauernd zu bewahren. Nun gibt es aber nichts Dauerndes auf Erden. Alles ist in beständigem Wandel begriffen hier unter dem wechselnden Mond. In diesem Sinne können wir das freilich in anderer Bedeutung gesprochene Wort des dunklen Heraklit gebrauchen: „Alles fließt." Und wenn es auch gelänge, allem Vergänglichen um uns her Stillstand zu gebieten, uns selbst können wir nicht dem Wechsel entziehen. Nur ein kurzläufiger Strom ist unser Leben, und kein Mensch kennt den Augenblick, wann derselbe in die Ewigkeit mündet. Der Tod kommt sicher, kommt bald, aber zu einer ungewissen Stunde wie der Dieb in der Nacht.

In kurzen, markigen Worten hat Job (14, 12) die Lebensgeschichte jedes Adamskindes entworfen: „Der Mensch, vom Weibe geboren, lebt eine kurze Zeit und ist vielen Jammers voll. Wie eine Blume sproßt er auf und wird gebrochen und flieht, dem Schatten gleich, und bleibt nie stille stehen." Weinend wird er geboren, in Angst und Todesnot scheidet er aus diesem Leben. Und was liegt zwischen diesen beiden Polen, zwischen Wiege und Grab? Sterbend rief der Kaiser Septimius Severus: „Alles war ich; nichts bleibt mir."

Kann somit der Mensch in diesem Erdenleben sein vollkommenes Glück nicht finden, so folgt, daß dieses Glück im unsterblichen Leben jenseits des Grabes seiner wartet. Irgendwann und irgendwo muß er zu seinem vollen Glück gelangen können. Da dies im irdischen Leben nicht der Fall ist, so muß ihm das Glück im unsterblichen Leben des Jenseits zuteil werden.

Fürwahr, hat der Mensch nichts zu hoffen als das Elend dieses Lebens, dann werden ihm seine edelsten Vorzüge zum Fluch. Was nützt ihm schließlich die Größe und der Adel seines Verstandes und Willens, wenn er dem Tiere gleich dazu verurteilt ist, sich in der Spanne Zeit hier auf Erden häuslich einzurichten und dann für immer in Staub zu sinken? Wäre es dann nicht das ratsamste, möglichst rasch und möglichst viel Erdengenuß zu erhaschen und, sobald das Leben nichts mehr zu bieten vermag, diesem sinnlosen Treiben ein Ende zu machen?

§ 5. Widerlegung einiger Einwendungen.

Gegen die Behauptung, die Glückseligkeit des Menschen bestehe in der vollkommenen Erkenntnis und Liebe Gottes, läßt sich einwenden, eine solche Glückseligkeit entspreche wohl einem reinen Geiste, aber nicht dem Menschen, der aus Leib und Seele zusammengesetzt ist und erst dann wahrhaft als Mensch sein Glück gefunden hat, wenn seine leiblichen und geistigen Begehrungen vollkommen befriedigt sind.

Allein durch unsere Lehre ist die Beseligung des sinnlichen Teiles nicht ausgeschlossen. Wir behaupten nur, das Wesen der vollkommenen Glückseligkeit des Menschen bestehe in der Erkenntnis und der damit verbundenen Liebe Gottes[1]. Daraus folgt allerdings, daß sich die Beseligung des sinnlichen Teiles nicht als einfachhin notwendig zur Seligkeit des Menschen nachweisen läßt, aber nicht, daß sie unmöglich sei. Da wir bewiesen haben, daß die vollkommene Glückseligkeit erst im zukünftigen Leben erreicht werden kann, hängt die Entscheidung der angeregten Frage davon ab, ob die Auferstehung des Leibes auch in der rein natürlichen Ordnung stattfände oder nicht.

Durch die Offenbarung wissen wir, daß in der gegenwärtigen übernatürlichen Ordnung, in die uns Gottes freie Erbarmung erhoben hat, der Leib einst vom Tode erstehen und in einem Zustande der Verklärung an der Seligkeit teilhaben wird. Ob er aber in der rein

[1] Auf die Streitfrage, ob das Wesen der Glückseligkeit bloß in der Erkenntnis Gottes oder in der Erkenntnis und Liebe Gottes bestehe, gehe hier nicht näher ein, weil sie wenig praktische Bedeutung hat. Vgl. darüber unsere Philosophia moralis in usum scholarum (ed. 12) n. 51 sqq.

natürlichen Ordnung auferstehen würde, wissen wir nicht. Diese Frage läßt sich mit Sicherheit weder bejahen noch verneinen.

Wir können sie nicht mit Sicherheit verneinen. Ihre Entscheidung hängt schließlich vom freien Willen Gottes ab. Man kann auch Gründe anführen, welche eine solche Auferweckung des Leibes in der rein natürlichen Ordnung als höchst angemessen erscheinen lassen. Sie entspricht sowohl der Güte Gottes als der Natur des Menschen. Die Seele des Menschen hat eine natürliche Veranlagung zur wesenhaften Vereinigung mit dem Leibe, und es ist geziemend, daß der Leib, das Werkzeug der Seele beim Erwerb der Seligkeit, auch teilnehme am Lohne.

Sie läßt sich aber auch nicht mit Sicherheit bejahen. Ist auch die Vereinigung des Leibes mit der Seele eine natürliche, beide Teile innerlich zu einem einzigen Wesen verbindende, so bleibt doch der Leib dienendes Werkzeug. Ist die Seele an ihrem Endziel angelangt, so hat der Leib seine Aufgabe gelöst, und sie bedarf seiner nicht mehr. Ja er wäre ihr ein Hindernis zum ungestörten vollkommenen Besitze Gottes, wenn er nicht gänzlich umgestaltet, allen Schmerzen, Krankheiten und Schwächen enthoben und der Seele vollständig unterworfen würde. Daß aber Gott eine solche Umgestaltung des Leibes in der rein natürlichen Ordnung vornehmen müsse, läßt sich nicht mit Sicherheit beweisen.

Eine andere Schwierigkeit gegen die vorgetragene Lehre vom höchsten Gut ergibt sich aus der unbegrenzten Vervollkommnungsfähigkeit des menschlichen Erkennens. Zum vollkommenen Glücke gehört der Besitz alles Guten und Wahren, dessen Verstand und Wille fähig sind. Nun aber scheint unsere Erkenntnis Gottes nie so vollkommen werden zu können, daß sie nicht noch einer höheren Vollkommenheit fähig wäre. Oder vermag etwa der endliche Verstand das Unendliche so vollkommen zu begreifen, daß eine vollkommenere Erkenntnis nicht mehr denkbar wäre und das Erkennen des Geschöpfes dem göttlichen Erkennen gleichkäme?

Indessen wir dürfen den Menschen nicht außerhalb der von Gottes Vorsehung gewollten Ordnung denken. Wir werden später beweisen, daß Gott einem jeden den Grad von Seligkeit verleihen wird, welcher seinen Verdiensten hier auf Erden entspricht. Diese Seligkeit würde ferner auch in der rein natürlichen Ordnung in einer so vollkommenen Erkenntnis und Liebe Gottes bestehen, daß wir sie hienieden nur von ferne ahnen könnten, freilich ohne in ein unmittelbares Schauen Gottes überzugehen, wie jetzt in der übernatürlichen Ordnung. Folglich könnte sie auch nicht ohne einen besondern, jedoch von der natürlichen Ordnung erheischten und in diesem Sinne natürlichen Beistand Gottes zustande kommen. Diese Beihilfe Gottes würde somit auch das Maß der

unmittelbaren Fähigkeit eines jeden bestimmen. Der Selige mag vielleicht erkennen, daß, wenn er sich größere Verdienste auf Erden erworben hätte, er auch durch Gottes Beistand zu einem höheren Grade der Seligkeit gelangt wäre; aber er weiß auch, daß er tatsächlich einen höheren Grad nicht verdient hat und daß er deshalb auch des nötigen Beistandes dazu entbehrt. Zudem ist sein Wille in vollkommener Übereinstimmung mit dem des höchsten Herrn aller Dinge. So ruht er liebend und befriedigt in dem Besitze Gottes, der ihm zuteil geworden[1].

Wenn wir von Ruhe im Besitze Gottes reden, so darf man dieselbe nicht mit Untätigkeit verwechseln. Unter der Ruhe der Seligen verstehen wir die volle Befriedigung und Freude, die sich aus der Gegenwart und dem Besitze des höchsten Gutes ergibt. Diese Freude aber ist Tätigkeit, vollkommene Tätigkeit. Die Tätigkeit in ihrer Vollendung ist eben nicht mehr eine Hinbewegung auf ein erst zu erreichendes Gut, sondern innige, lebensvolle Erfassung des gegenwärtigen, vollkommenen Gutes[2].

Viertes Kapitel.

Unrichtige Ansichten über das Endziel oder das höchste Gut des Menschen.

Nichts ist geeigneter, eine Lehre in helleres Licht zu stellen, als ihr Vergleich mit andern ihr widersprechenden Ansichten. Wie eifrig schon in der griechischen und römischen Philosophie die Frage nach dem höchsten Gute (summum bonum) des Menschen besprochen wurde, geht daraus hervor, daß bereits Lactantius[3] nicht weniger als zehn verschiedene Ansichten darüber aufzählt. Auch die neuere Philosophie hat ihren Beitrag an neuen Meinungen geliefert.

Bei den meisten Philosophen fällt das höchste Gut und die oberste Norm des Sittlichen zusammen. Wir werden deshalb ihre Ansichten später bei der Untersuchung über die Sittennorm darlegen. Hier wollen wir nur zwei Meinungen prüfen, die für uns von besonderem Interesse sind, nämlich die Lehre Kants und der Sozialeudämonisten und Evolutionisten über das höchste Gut.

---

[1] Suarez, De ultimo fine disp. 10, sect. 3, n. 4.

[2] Vgl. S. Thom., S. th. 1, 2, q. 31, a. 1 ad 2: Licet in eo, qui iam consecutus est bonum, in quo delectatur, cesset motus exsecutionis, quo tendit ad finem, non tamen cessat motus appetitivae partis, quae sicut prius desiderabat non habitum, ita postea delectatur in habito (s. oben S. 83).

[3] Lib. 3, divin. institut. c. 7.

§ 1. Das höchste Gut nach der Lehre Kants.

Nach Kant ist das notwendige Objekt jedes durch das moralische Gesetz bestimmbaren Willens „die Bewirkung des höchsten Gutes in der Welt". Dieses höchste Gut besteht aus zwei Elementen, der Heiligkeit, d. h. der völligen Angemessenheit der Gesinnung zum moralischen Gesetz, und der daraus sich ergebenden Glückseligkeit, d. h. „dem Zustand eines Wesens, dem im Ganzen seiner Existenz alles nach Wunsch und Willen geht".

Die Heiligkeit ist eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in irgendeinem Zeitpunkt seines Daseins fähig ist. Da sie gleichwohl als notwendig gefordert wird, so kann sie nur „in einem ins Unendliche gehenden Progressus zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden". Dieser Progressus ist aber nur möglich unter Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele. Folglich ist die Unsterblichkeit ein Postulat der praktischen Vernunft[1]. Der Sittlichkeit muß die Glückseligkeit proportioniert sein. Da das moralische Gesetz die Harmonie zwischen der Gesinnung (Heiligkeit) und der Weltordnung (Glückseligkeit) zwar notwendig fordert, aber selbst nicht begründen kann, so muß eine Ursache dieser Harmonie existieren. Diese Ursache kann aber keine andere sein als Gott. Also ist auch das Dasein Gottes ein Postulat der praktischen Vernunft[2].

Die Grundlage dieser Theorie ist die Behauptung Kants: „Die Bewirkung des höchsten Gutes in der Welt ist das notwendige Objekt eines durch das moralische Gesetz bestimmbaren Willens." Wer diesen Grundsatz in Abrede stellt, stößt das Fundament der ganzen Theorie um. Nun wird aber für denselben auch nicht der geringste Beweis erbracht. Er wird einfach als Axiom hingestellt, was sicher den Grundsätzen der „kritischen Philosophie" wenig entspricht. Er ist auch zweifellos unrichtig. Denn welcher Mensch hat das Bewußtsein, daß sein Wille die Bewirkung „des höchsten Gutes in der Welt" zum notwendigen Gegenstande habe?

---

[1] Kritik der praktischen Vernunft, 243. Unter Postulat der praktischen Vernunft versteht Kant „einen theoretischen, als solchen aber nicht erweislichen Satz, sofern er einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt" (ebd.). Kant scheint übrigens selbst das Postulat der Unsterblichkeit bloß als eine regulative Idee aufgefaßt zu haben, die nur für unser praktisches Verhalten Bedeutung hat. Auf einem Fragment aus der Mitte der 90er Jahre schreibt er: der Glaube an ein zukünftiges Leben „ist nur ein Glaube vom zweiten Rang; denn es ist nicht notwendig, daß wir existieren, wohl aber, daß — solange wir leben — wir uns des Lebens würdig verhalten" (zitiert bei Messer, Kants Ethik [1904], 260, A. 3).

[2] A. a. O. 246.

Die Kantsche Lehre scheint sodann dem Menschen ein hohes Ziel zu setzen. Aber das Ziel ist zu hoch, als daß es für den Menschen noch erreichbar wäre, also sein wahres Ziel sein könnte. Wer wird nach einem völlig unerreichbaren Ziele streben? Wer wird im Ernst das Meer mit der hohlen Hand auszuschöpfen suchen?[1] Kant spricht von einer „unendlichen Aufgabe", aber eine unendliche Aufgabe ist unlöslich, deshalb ein Widersinn, es ist Danaidenarbeit.

Oder wird Kant sagen, der Fortschritt in der sittlichen Vollkommenheit sei Selbstzweck? man strebe nach Heiligkeit, um zu streben oder Fortschritte zu machen? Allein der Fortschritt kann niemals Selbstzweck sein. Gleichwie kein Mensch geht, um zu gehen, sondern um sich zu erholen oder ein Geschäft zu besorgen, so macht man auch nicht Fortschritte, um Fortschritte zu machen. Der Künstler macht nicht Fortschritte um der Fortschritte willen, sondern um schönere Kunstwerke herzustellen. Das viel bewunderte Lessingsche Wort: „Besser Streben als Besitz der Wahrheit", ist ein geistreich sein sollender Nonsens. Wie kann das Streben nach Wahrheit besser sein als der Besitz der Wahrheit, von dem es alle seine Gutheit erlangt? Nur insoweit der Besitz der Wahrheit begehrenswert ist, kann das Streben nach Wahrheit begehrenswert sein. Wer den Besitz der Wahrheit nicht als ein Gut ansieht, muß das Streben nach diesem Besitz als Torheit verurteilen, und wer diesen Besitz als ein geringes Gut ansieht, muß auch dem Streben darnach nur geringen Wert beilegen.

Durch Überspannung des höchsten Zieles tritt die kritische Philosophie in Widerspruch mit dem unstillbaren Drang des Menschen nach vollkommener Befriedigung im Besitze alles Guten. Die Erreichung der vollkommenen Heiligkeit und der dadurch bedingten Seligkeit gilt ihr als ein Ding der Unmöglichkeit. In einem unendlichen „Progressus" liegt das Endziel in jedem gegebenen Augenblicke ebenso fern als früher, d. h. in unendlicher Entfernung. Wir hätten einen untilgbaren Naturtrieb nach etwas absolut Unerreichbarem, der für uns die Quelle nie endender Qual wäre. Kant tadelt die Stoiker, weil sie das „höchste Gut" nur in die Zufriedenheit mit dem persönlichen sittlichen Wert setzten und die Glückseligkeit nicht als Bestandteil zum

[1] Schon der hl. Thomas (Cont. gent., III, 2) hatte Kant widerlegt: In omnibus agentibus propter finem hoc esse ultimum finem dicimus, ultra quod agens non quaerit aliquid; sicut actio medici est usque ad sanitatem, ea vero consecuta, non conatur aliquid ulterius. Sed in actione cuiuslibet agentis est venire ad aliquid, ultra quod agens non quaerit aliquid. Alias enim actiones in infinitum tenderent: quod quidem est impossibile, quia cum infinita non sit pertransire, agens agere non inciperet. Nihil enim movetur ad id, ad quod impossibile est pervenire.

höchsten Gute rechneten. Sie hätten hierin, meint er, „durch die Stimme ihrer eigenen Natur hinreichend widerlegt werden können“[1]. Läßt sich das nicht auch gegen seine eigene Lehre geltend machen? Laut und unwiderstehlich kündet sich die Sehnsucht nach vollkommenem Glück in jeder Menschenbrust an und fordert gebieterisch Befriedigung. Diese wird aber dem Menschen in dem unendlichen „Progressus“ nie zuteil. Wie Tantalus streckt er in ewig vergeblichem Ringen seine Hand nach der Frucht der Glückseligkeit aus. Das gilt um so mehr, als nach Kant der Mensch auch im zukünftigen Leben wohl die „tröstende Hoffnung“, aber nie die Gewißheit haben kann, daß er bei seinem unendlichen Progressus allein aus echt moralischen Beweggründen verharren werde[2].

Die Lehre Kants untergräbt die Grundlage jeder sittlichen Ordnung. Die sittliche Ordnung verlangt eine genügende Sanktion. An einer solchen gebricht es aber in seiner Sittenlehre. Denn alle Menschen ohne Ausnahme, mögen sie nun ihr Leben als Stoiker oder Epikureer, als christliche Heilige oder als Mörder und Diebe zugebracht haben, werden sich einst in einem unendlichen Progressus zur absoluten Heiligkeit hinbewegen, die einen vielleicht in einem höheren Grade als die andern. Und wenn sie auch dazu keine Lust haben, so krümmt ihnen niemand ein Haar. Kant schweigt sich über diesen dunkeln Punkt seiner Lehre aus, was wir sehr begreiflich finden[3].

§ 2. Das höchste Gut nach der Lehre der Sozial-eudämonisten und Evolutionisten.

Der Kantsche „unendliche Progessus zur absoluten Heiligkeit“ zählt heute keine Verehrer mehr. Die stetig fortschreitende Kultur oder irdische Wohlfahrt des Menschengeschlechtes, das sind die höchsten Güter der neuesten Philosophie.

Diese Ansicht mag wohl deshalb viele Anhänger gefunden haben, weil sie mit den Anschauungen sowohl der Pantheisten als der Materialisten harmoniert und der modernen Entwicklungsidee entgegenkommt. Beide anerkennen kein individuelles Leben jenseits des Grabes; beide müssen deshalb dem menschlichen Streben irgend ein höchstes Ziel hier auf Erden vorstecken. Und da dieses höchste Gut nicht im individuellen Leben zu suchen sein kann, so muß die Menschheit selbst mit ihrem Fortschritt in allen Kulturgütern auf den Thron des höchsten Gutes erhoben werden.

---

[1] Kritik der praktischen Vernunft, 249.
[2] Ebd. 244 A.
[3] Vgl. Th. Meyer S. J., Institutiones iuris naturalis, I, 40.

Schon Schleiermacher leugnete, daß man vom bloßen Standpunkt des Individuums von einem höchsten Gute reden könne. Das höchste Gut ist nicht etwas Individuelles, sondern etwas Soziales und besteht im beständigen Fortschritt der Menschheit in der Kultur oder darin, daß die Vernunft immer mehr die ganze Natur durchdringe und beherrsche. Für das Individuum besteht das höchste Gut in der Mitarbeit an diesem großen Werdeprozeß und in der Teilnahme an den Segnungen der allgemeinen Kultur und Wohlfahrt[1].

Diese Ansicht hat in neuerer Zeit unter den Philosophen der verschiedensten Richtungen Anhänger gefunden. „Das höchste Gut", sagt Ziegler[2], „ist kein Einzelnes und Isoliertes, sondern ein Inbegriff und ein Ganzes, kein Fertiges und Gegebenes, sondern ein Werdendes und immer wieder zu Erarbeitendes, ein Ideal und doch ein in jedem Augenblick sich Verwirklichendes, die fortschreitende Lösung der sittlichen Aufgabe der Menschheit und die immer vollständigere Durchdringung aller ihrer Zwecke und Mittel, aller ihrer Schöpfungen und Leistungen mit dem sittlichen Geist, und eingereiht in diesen sittlichen Gesamtorganismus der einzelne wie als dauerndes Glied, so auf der andern Seite als berechtigter Teilnehmer an allen Segnungen einer von solchem sittlichen Geiste getragenen Kultur[2]."

Wie man das Grab mit Blumen bedeckt, so lieben es die Anhänger der dargelegten Ansicht, mit blumenreichen Redewendungen die trostlose Hohlheit ihrer Lehre zu verdecken. Dringen wir einmal durch die rhetorische Hülle zum Kern der Sache vor. Der Menschen höchstes Gut ist die Mitwirkung am Kulturfortschritt und der Vermehrung des allgemeinen Wohls.

1. Diese Anschauung geht von der stillschweigenden Voraussetzung aus, das Menschengeschlecht sei Selbstzweck, Gott sei also nicht das letzte Ziel aller Dinge. Die Unhaltbarkeit dieser Ansicht haben wir schon dargetan (S. 106 ff.). Sie führt auch notwendig zur Leugnung des persönlichen Gottes. Hat Gott die Welt erschaffen, so ist er auch ihr höchster Herr und letztes Ziel.

2. Erhebt die dargelegte Ansicht das Menschengeschlecht zum Selbstzweck, so erniedrigt sie dagegen den einzelnen Menschen zum bloßen Mittel für die Gesamtheit. Seine höchste Aufgabe ist es, sich immer mehr in den Dienst der Gesamtheit zu stellen, oder mitzuarbeiten „am sausenden Webstuhl der Zeit". Er ist nur eine Welle im Strom der Entwicklung, die sich einen Augenblick erhebt und dann spurlos verschwindet. Daß eine solche Lehre mit der Unsterblichkeit der Seele unverträglich ist,

[1] Schleiermacher, Über den Begriff des höchsten Gutes. Sämtliche Werke, 2. Abt.: Zur Philosophie, II, 446 ff.

[2] Ziegler, Sittliches Sein und sittliches Werden, 112—113.

liegt auf der Hand. Denn ist der Mensch für ein ewiges Leben bestimmt, kann man dann im Ernst behaupten, er habe hienieden nur am irdischen Fortschritt mitzuarbeiten?

3. Jedes Menschenherz strebt unwiderstehlich nach vollkommenem, nie endendem Glück. Dieses rastlose Sehnen und Streben wäre nach der gegnerischen Ansicht ein völlig vergebliches. Denn daß die Mitarbeit am Kulturfortschritt mit wahrer Glückseligkeit nicht zusammenfällt, ist doch gar zu einleuchtend. Ein Blick auf den Zustand unserer Gesellschaft genügt, um sich davon zu überzeugen. Klagt man nicht allenthalben über Elend und Not? Was bedeutet das Dasein einer ungeheuern Partei, welche die Befreiung der Enterbten auf ihre Fahne geschrieben? Was bedeutet die ungeheuere Zahl derjenigen, die jährlich in den zivilisierten Ländern Hand an sich selbst legen? Mit Recht schreibt W. v. Humboldt[1]: „Wären wir nicht gleichsam schon ausgestattet mit dieser Gewißheit (der Unsterblichkeit) auf die Erde gesetzt, so wären wir in der Tat in ein Elend hineingeschleudert."

4. Welchen Wert hat endlich das ganze sittliche Streben, wenn dasselbe nichts ist als ein Mittel zur Kulturförderung? Nehmen wir selbst an, das Menschengeschlecht werde ewig mit seinen wechselnden Generationen auf Erden von Kultur zu Kultur voranschreiten. Was hätte das sittliche Leben zu bedeuten? Aber die Physiker lehren, daß nach einer meßbaren Zeit die Sonne erlischt, das ganze Planetensystem, zu dem wir gehören, erstarrt und alles Leben dem Tode weichen muß. Einst wird die Weltuhr für uns stille stehen[2]. Mag man diese Zeit noch so sehr in die Ferne rücken, sie kommt einmal; am Ende aller Entwicklung auf Erden steht Tod und Erstarrung, die errungene Kultur sinkt für immer in die Nacht der Vergessenheit. Ja wer gibt uns die Versicherung, daß nicht schon längst vor jenem endgültigen Zusammenbruch des Sonnensystems die Kultur roher Barbarei Platz machen muß? Es geht bekanntlich in der Menschengeschichte auf und nieder wie am Sternenhimmel. Wahrlich, wem kommt der Gedanke nicht unerträglich vor, daß alles sittliche Ringen und Streben schließlich mit einer großen Null endet?

5. Was sollte auch den Menschen vermögen, sein Leben hienieden selbst mit dem Opfer seines Lebens, dem Wohle der Gesamtheit zu weihen?

---

[1] Briefe an eine Freundin, II, Leipzig 1848, 270.

[2] J. Epping, Der Kreislauf im Kosmos, Freiburg 1882, 91 ff. Braun, Über Kosmogenie[3] (1905), 353 ff. Der Physiker Chwolson (Hegel, Haeckel, Kossuth und das zwölfte Gebot [1906], 68) schreibt: „Die unserer Beobachtung zugängliche Welt ändert sich unaufhaltsam in einer bestimmten Richtung: alle Energieformen, alle Bewegungen gehen in Wärme über, die als Energie des Äthers, als strahlende Energie in den Raum hinausströmt. Bewegungsloses Erstarren charakterisiert den Endzustand, welchem die unserer Beobachtung zugängliche Welt sich stetig nähert."

Was soll den Soldaten vermögen, freudig in den Tod zu gehen, wenn der Tod die Rückkehr ins Nichts ist? Was soll den Arbeiter bewegen, in allen Mühsalen und Beschwerden treuer Pflichterfüllung auszuharren, wenn uns aus dem Grabe die Vernichtung entgegengrinst? Was soll überhaupt die Menschen bestimmen, in allen Lagen Gerechtigkeit, Nächstenliebe, Wahrhaftigkeit, Keuschheit und Mäßigkeit zu üben, ihr eigenes Wohl beständig dem der Gesamtheit unterzuordnen, wenn alle Hoffnung auf ein besseres Jenseits eitle Täuschung ist?

Seien wir doch ehrlich. Ist der Tod die völlige Vernichtung des Menschen, dann ist derjenige der Klügste, der es am besten versteht, der wenigen ihm beschiedenen Tage in seiner Weise recht froh zu werden. „Die Pflicht geböte die Entsagung. Wie töricht! Die Pflicht gebietet den Genuß. Wir sollen genießen." So ruft Feuerbach[1], und vom Standpunkt der reinen Diesseitigkeit mit Recht. Kränzen wir uns mit Rosen und freuen wir uns jedes Genusses, solange es Zeit ist! Der hl. Paulus schreibt: „Habe ich um menschlicher Meinung willen zu Ephesus mit wilden Tieren gekämpft, was nützt es mir, wenn die Toten nicht auferstehen? Lasset uns essen und trinken, denn morgen werden wir sterben" (1. Kor. 15, 32). Auch der hl. Augustinus bekennt von sich, der Gedanke an die Ewigkeit habe wie ein rettender Strahl in den Abgrund des Lasters geleuchtet, in dem er sich befand. Als er einst mit seinen Freunden Alipius und Nebridius über das endliche Los der Guten und Bösen sprach, antwortete er ihnen, er würde in seinem Herzen dem Epikur die Palme zuerkannt haben, hätte er nicht an die Unsterblichkeit der Seele und an die Vergeltung im Jenseits geglaubt, die Epikur leugnete[2].

Jodl steht nicht an, den angeführten Ausspruch des hl. Paulus als eine „Beleidigung der Menschheit in ihrem Edelsten" zu bezeichnen, derselbe erscheine ihm ebenso widersinnig, als wenn jemand, weil er weiß, daß gute Nahrungsmittel seinen Leib nicht in alle Ewigkeit erhalten können, sich lieber mit Gift und tödlichen Sachen sättigen wollte, oder weil er sieht, daß die Seele nicht ewig und unsterblich ist, lieber verrückt sein und ohne Verstand sein wollte". Diese Worte beweisen, daß Jodl den Sinn der Worte des Apostels nicht verstanden hat. Unwiderstehlich verlangt das menschliche Herz nach Befriedigung. Nun fordert tatsächlich das sittlich geordnete Leben unzählige Opfer vom Menschen! vielen Genüssen muß er entsagen, vieles Ungemach muß er ertragen, um gut zu leben. Wenn er nun der Überzeugung ist, für die auf Erden gebrachten Opfer und erduldeten Entbehrungen gebe es keinen Ausgleich im Jenseits, handelt er dann nicht vernünftig, wenn er nach Möglichkeit auf Erden glücklich zu werden und alle seine Triebe, so gut es

[1] Feuerbach: WW. II, 393.
[2] Confess. l. 6, c. 16.

geht, zu befriedigen sucht? Und welches sind die stärksten Triebe? Glaubt Jodl wirklich von seinem Standpunkt, diese irdischen Genüsse seien Gift? sich ihnen hingeben heiße ohne Verstand leben wollen?

Aber ist denn die sittliche Ordnung nicht auch ohne Rücksicht auf das „Zuchtmittel des Jenseits" imstande, das Herz zu erfreuen und zu begeistern? Mit wunderbaren Farben wissen die modernen Philosophen die Reize des sittlich Guten und Schönen auszumalen, um uns das „Hinschielen auf den Himmel" (Jodl) zu verleiden. „Alle natürlichen Antriebe zum Sittlichen," sagt Jodl, „haben ihre Sanktion in der Erfahrung; jeder Mensch kann lernen und an sich selbst erleben die Freude am Rechttun, das stille Glück gelingender Arbeit an sich selbst, an der Veredelung des eigenen Charakters und Willens, die Seligkeit der gestillten Träne beim Nächsten, den Stolz treuen Wirkens im Dienste eines Berufes[1]." L. Büchner spricht von dem Trost und der Erhebung, welche die großartige Aussicht in die Zukunft dem Manne des Fortschrittes bereite. Allerdings habe diese herrliche Zukunft das Mißliche, „daß wir sie nicht selbst erleben", und daß auch sie schließlich rückläufig „in ewige Nacht und Vergessenheit" versinken werde. Doch „können wir uns einstweilen (!) an dem Gedanken laben, daß wir uns noch in der Jugendzeit des Fortschrittes befinden, und, daß je älter derselbe wird, um so mehr die großen Prinzipien der Wahrheit, Wissenschaft und Gerechtigkeit den Sieg über die finstern Geister der Unwissenheit, des Aberglaubens und der gegenseitigen Beraubung davontragen werden[2]".

Th. Ziegler gibt zu, daß wahrscheinlich einst alles Leben auf Erden erstarren werde. Trotzdem brauchen wir uns nach ihm keine trüben Zukunftsgedanken zu machen. „Treten wir in den Dienst des Guten und schaffen wir mit am guten Werk (das heißt am Kulturfortschritt), dann können wir uns vorahnend schon im Geiste des Blattes der Geschichte freuen, auf dem dereinst der Anteil unserer Generation an der Kulturentwicklung der Menschheit verzeichnet und gewogen sein wird[3]."

Also ein solch armseliges Gedankenlabsal, ein Sommernachtstraum von Dingen, die eingestandenermaßen uns Lebenden unerreichbar sind und einst in ewiger Nacht verschwinden werden, soll vermögen, das nach vollem Glück lechzende Herz zu befriedigen, es in allen Stürmen der Leidenschaften auf dem Wege der Tugend zu bewahren und in allen Trübsalen zu trösten und aufzurichten!

Selbst D. Strauß sieht sich zu dem Geständnis genötigt, daß eine solche Weltanschauung trostlos, ja geradezu entsetzlich ist. „Man sieht sich in die ungeheure Weltmaschine mit ihren eisernen, gezahnten Rädern, die sich sausend umschwingen, ihren schweren Hämmern und Stampfen, die betäubend niederfallen, in dieses ganz furchtbare Getriebe sieht sich der Mensch wehr- und hilflos hineingestellt, keinen Augenblick sicher, bei einer unvorsichtigen Bewegung von einem Rade gefaßt und zerrissen, von einem Hammer zermalmt zu werden. Dieses Gefühl des Preisgegebenseins ist

[1] Moral, Religion und Schule, Stuttgart 1892, 22.
[2] Der Fortschritt in Natur und Geschichte (1884), 36—37.
[3] Sittliches Sein und sittliches Werden, 142.

zunächst wirklich ein entsetzliches. Aber," fährt er fort, „man muß sich eben in das Unvermeidliche mit blinder Ergebung fügen und sich einen Ersatz für den kirchlichen Unsterblichkeitsglauben schaffen." Und worin besteht dieser Ersatz? Hören wir. „Wem es auf der einen Seite noch nicht genügt, die ewigen Gedanken des Universums (was heißt das vom Straußischen Standpunkt?), des Entwicklungsganges und der Bestimmung der Menschheit in sich beleben zu können (!); wer lieben und verehrten Verstorbenen nicht im eigenen Innern das schönste Fortleben und Fortwirken zu schaffen weiß; wem neben der Tätigkeit für die Seinigen, der Arbeit in seinem Beruf, der Mitwirkung zum Gedeihen seines Volkes wie zum Wohle seiner Mitmenschen, und dem Genusse des Schönen in Natur und Kunst — wem daneben nicht auf der andern Seite das Bewußtsein aufgeht, daß er selbst nur zum zeitweiligen Teilhaber an alledem berufen sein kann; wer es nicht über sich gewinnt, schließlich mit Dank dafür, daß er das alles eine Weile hat mitbewirken, mitgenießen und auch mitleiden dürfen (!), zugleich aber mit dem frohen Gefühl des Losgebundenwerdens von einem in die Länge doch ermüdenden Tagwerke aus dem Leben zu scheiden: nun, den müssen wir an Moses und die Propheten zurückweisen[1]."

Also dieses eitle Blendwerk der Einbildungskraft soll die Unsterblichkeit ersetzen und das nach Glückseligkeit dürstende Herz trösten und aufrichten? Ob jemand das im Ernst glauben mag? Und nun denke man erst an die großen Massen der von Leid und Mißgeschick aller Art heimgesuchten und gedrückten Adamskinder! Wird man mit solchem Wortgeklingel von dem Fortleben in der Erinnerung, von der Mitarbeit an der Kultur, von dem Genuß des Schönen und Edeln auch nur eine einzige Träne trocknen oder auch nur ein gebrochenes Herz aufrichten oder auch nur eine einzige böse Tat hindern?

Vielleicht wird man entgegnen, diese geläuterte Sittenlehre sei nur für die „veredelte" Menschheit, für die „Aufgeklärten"; die Volksmassen seien noch durch Religion im Zaum zu halten. Aber die Sittlichkeit ist nicht ein Monopol der „Gebildeten", sondern ein Gemeingut aller Menschen; sie ist demokratisch. Es gibt nicht eine Sittlichkeit für die Gebildeten und eine andere für die Ungebildeten, sondern eine und dieselbe sittliche Ordnung gilt für alle, weil sie eine wesentliche Aussteuer der menschlichen Natur ist.

Übrigens glaube man nicht allzuviel an die Wirkung der Ideale der Kultur und des Fortschrittes bei der „ethisch gehobenen" Menschheit. Wenn so edel angelegte, für alles Hohe und Große empfängliche Naturen wie ein hl. Paulus und ein hl. Augustinus von sich bekennen, daß sie nur durch den Glauben an das unsterbliche Leben im Jenseits von den niedrigen Bahnen Epikurs bewahrt wurden, so darf man unbedenklich annehmen, daß bei unsern Gebildeten bloße irdische Ideale keine genügende Stütze des sittlichen Lebens sind. Tatsächlich ist auch das Leben unserer Kulturheroen vielfach ein beständiger Konflikt mit den elementarsten Forderungen des Sittengesetzes[2].

---

[1] D. Strauß, Der alte und der neue Glaube, 252—253.

[2] Man vgl. beispielshalber Janssen, Zeit- und Lebensbilder[4]; Baumgartner-Stockmann, Goethe, sein Leben und seine Werke[3]. Schopenhauer hat nur der Lebensphilosophie vieler unserer Gebildeten Ausdruck ver-

Fünftes Kapitel.

Das Endziel des Erdenlebens.

§ 1. Der Zweck des irdischen Lebens.

Das letzte Ziel des Menschen ist die ewige Glückseligkeit in einem besseren Jenseits. Nun entsteht die Frage: Wozu ist der Mensch hier auf Erden? Zwecklos hat ihn der Schöpfer gewiß nicht auf diesen Planeten gesetzt? Welches ist also der unmittelbare Zweck des Erdenlebens?[1]

Der Mensch hat zwar mancherlei untergeordnete Zwecke in der Gesellschaft zu erfüllen, je nach der Verschiedenheit der Stellung, in die er sich durch Gottes Vorsehung versetzt sieht. Aber alle diese nächsten Ziele, die bei verschiedenen Menschen verschieden sind, haben sich einem höheren, allen Menschen gemeinsamem Ziele unterzuordnen. Dieses Ziel ist die Vorbereitung auf das ewige Leben im Jenseits.

1. Natur und Endziel eines Wesens stehen in wesentlicher Beziehung zueinander, so daß wir aus der Einheit der Natur auf die Einheit des Zieles schließen können, und umgekehrt (S. 123). Aus dieser Grundwahrheit folgt: wo nur eine Natur und ein Endziel ist, müssen auch alle Tätigkeiten diesem einen Endziel zustreben. Die Natur ist ja nichts

---

liehen, wenn er sagt: „Gibt es wahre Güter in dieser uns bekannten Welt, so sind es nur eine eiserne Gesundheit und sehr viel Geld zu allem, was die Welt bietet: leider wenig genug. Alles andere erscheint als Chimäre“ (vgl. Janssen, a. a. O. 213.

[1] Von einem allen Menschen gemeinsamen Zwecke kann selbstverständlich nur die Rede sein, wenn sie einem weisen nach Zwecken wirkenden Urheber ihr Dasein verdanken. Woher sollte denn vom Standpunkt der Atheisten den Menschen eine Bestimmung, ein Zweck kommen? Der Atheist muß das Leben als zweck- und sinnlos anerkennen. Schopenhauer (Die Welt als Wille und Vorstellung, II, Kap. 48, S. 695) schreibt: „Als Zweck unseres Lebens ist in der Tat nichts anderes anzugeben als die Erkenntnis, daß wir besser nicht da wären.“ Er behauptet sogar: „Jede Individualität ist ein spezieller Irrtum, ein Fehltritt, etwas, das besser nicht da wäre, ja wovon uns zurückzubringen der eigentliche Zweck des Lebens ist“ (Janssen, Zeit- und Lebensbilder, I[4], 297). Auch Gumplowicz (Allgemeines Staatsrecht [1897], 240) meint: „Daß der Mensch einen Zweck hat, welchen Zweck, ob er einen eigenen in sich oder außer sich hat, das sind lauter Musterprämissen für beliebte Deduktionen: nachdem doch über den Zweck des Menschen und dessen Beschaffenheit niemand etwas Positives wissen kann und man doch anstandshalber dafür keinen Beweis verlangen kann.“ Warum sagt Gumplowicz nicht offen und ehrlich, das Menschenleben habe überhaupt keinen Zweck, es sei sinnlos? Oswald Spengler (Der Untergang des Abendlandes, I[14] [1920], 28) schreibt: „Die Menschheit hat kein Ziel, keine Idee, keinen Plan, so wenig die Gattung der Schmetterlinge oder der Orchideen ein Ziel hat. Die Menschheit ist ein leeres Wort.“ . . . „Das Leben hat kein Ziel. Die Menschheit hat kein Ziel“ (ebd. S. 86).

anderes als die Wesenheit eines Dinges, insofern sie das Prinzip der Tätigkeiten bildet, durch die es seinem Ziele zustrebt. Nun aber ist die menschliche Natur nur eine, und ihr entspricht nur ein Endziel, also müssen auch alle ihre Tätigkeiten auf dieses Ziel gerichtet sein. Das Gegenteil behaupten hieße die Natur in zwei Teile zerreißen und annehmen, in diesem Leben habe sie ein anderes Endziel als im künftigen.

2. Auch die Freiheit des Menschen nötigt zur Annahme, daß der Zweck des Erdenlebens die Vorbereitung auf die Ewigkeit sei. Der Mensch ist mit Willensfreiheit begabt (S. 42 ff.). Es entspricht also seiner Natur nicht, daß er mit blinder Notwendigkeit und ohne eigenes Zutun zum Ziele gelange; er soll sich vielmehr durch freie Selbstbestimmung zu demselben hinbewegen. Das ist aber nur der Fall, wenn er sein ewiges Glück verlieren, oder sein Ziel auch nicht erreichen kann. Wer in jedem Fall, mag er leben wie er will, die ewige Glückseligkeit erlangt, ist nicht mehr frei in Erreichung dieses Zieles, er muß es erreichen. Es ist also nicht gleichgültig, wie der Mensch lebt, nicht jedes Leben führt ihn zum ewigen Glück, er muß freiwillig einiges tun, anderes unterlassen, um zu diesem Ziele zu gelangen; mit anderen Worten: er muß sich auf das ewige Leben vorbereiten.

Auch von seiten Gottes erkennen wir es als höchst angemessen, daß er das ewige Leben nicht wie eine wertlose Sache dem Menschen in den Schoß werfe, sondern ihm den Charakter eines Lohnes, eines Kampfpreises verleihe, welcher demjenigen zuteil wird, der sich hienieden den gerechten und weisen Anordnungen seines Schöpfers und Herrn unterwirft.

§ 2. Die Art und Weise der Vorbereitung auf das Jenseits.

Worin besteht die vom Menschen geforderte Vorbereitung auf das ewige Leben? Die Beantwortung dieser Frage ist eigentlich Aufgabe der ganzen Moralphilosophie, die dem Menschen zeigt, wie er sein Leben ordnen soll, um seine Bestimmung zu erreichen. Trotzdem können wir schon jetzt eine allgemeine Antwort geben, welche uns im folgenden als Leitstern dienen und deren nähere Ausführung den Gegenstand unserer weiteren Untersuchungen bilden wird:

Die vom Menschen verlangte Vorbereitung auf die Ewigkeit besteht in der rechten Anordnung seiner Handlungen oder im vernunftgemäßen tugendhaften Leben.

1. Worin das tugendhafte Leben, die rechte Anordnung unserer Handlungen oder die vernunftgemäße Lebensführung im einzelnen bestehe, was und wieviel dazu erforderlich sei, ist für uns vorderhand gleichgültig. Uns

genügt hier die Tatsache, daß alle Menschen einen Unterschied machen zwischen gut und bös, zwischen einem wohlgeordneten und ungeordneten, einem tugendhaften und lasterhaften Lebenswandel. In den konkreten Anwendungen dieser allgemeinen Begriffe machen sich große Unterschiede geltend, aber alle Völker aller Zonen und Zeiten unterscheiden gut und bös, Tugend und Laster; sie loben diejenigen, welche sie für tugendhaft halten, und tadeln die Lasterhaften. So scheiden sich bei allen Völkern die Menschen in zwei große Klassen: die Guten und Tugendhaften einerseits, und die Bösen und Lasterhaften anderseits, mag es auch nicht immer klar sein, zu welcher Klasse jeder einzelne gerechnet werden könne[1].

Welche von beiden Lebensarten bildet nun die notwendige Vorbereitung auf das Jenseits? Beide so entgegengesetzten Wege können nicht zum Ziele führen, sonst müßten wir behaupten, alle Menschen erreichen ihre Glückseligkeit, und es sei unmöglich, dieselbe zu verlieren." Wenn aber nur der eine von beiden Wegen zum Ziele führt, so kann es nur der Weg der Tugend sein. Würde der Allheilige und Allweise sich nicht selbst verleugnen, wenn er die Krone des Lebens dem Tugendhaften vorenthielte, um sie dem Lasterhaften zu geben, der ihn in diesem Leben mißachtet hat? Das bestätigt uns auch die übereinstimmende Ansicht der Völker, die immer den Ort ewiger Belohnung als den Anteil der Guten und Gerechten ansahen.

Oder sollte die Vorbereitung auf das ewige Leben in *etwas anderem bestehen als in der Übung der Tugend*? Etwa in Macht, Ansehen, Wissenschaft, Reichtum, Gesundheit, Schönheit, geistiger Begabung? Das ist schon deshalb unmöglich, weil der Erwerb dieser Güter vielfach nicht in der Macht der Menschen steht. *Jeder* Mensch soll sich hienieden auf die Ewigkeit vorbereiten. Diese Vorbereitung muß also in der Gewalt eines *jeden* Menschen sein, des ärmsten wie des reichsten, des gelehrtesten wie des unwissendsten. Oder ist der Arme und Unwissende nicht ebensogut zum ewigen Leben bestimmt als der Reiche und Gelehrte? Nun steht aber nur ein Ding zu jeder Zeit und überall in der Gewalt jedes Menschen: der gute Wille, die Übung der Tugend, der rechtschaffene Lebenswandel. Darin besteht also die Vorbereitung auf das ewige Leben, die von jedem Sterblichen gefordert wird.

2. Alles im ganzen Universum ist wohlgeordnet. Ordnung und Gesetzmäßigkeit durchdringen und umfassen alles in der Welt, das Größte wie das Kleinste, und vereinigen es zu einem schön gegliederten, harmonischen Ganzen. Es gibt nichts in der Natur, das nicht seinen bestimmten Posten, seine eigentümliche Aufgabe und dementsprechend eine

[1] Eingehend haben wir diese Tatsache nachgewiesen in dem schon erwähnten Werke: „Die Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit", 3 Bde.

vorgezeichnete Ordnung hätte. Wir sind den modernen Naturforschern Dank schuldig, daß sie durch ihre ins einzelnste gehenden Forschungen diese Wahrheit in helles Licht gesetzt haben. Je weiter die Forschung mit Hilfe des Mikroskops und Teleskops, der Spektralanalyse usw. vordringt, um so mehr bestätigt es sich, daß überall Gesetz und Ordnung herrschen und deshalb auch das Kleinste der Gegenstand wissenschaftlicher Forschung werden kann.

Sollte der Mensch allein von dieser allgemeinen Ordnung ausgenommen sein? Sollte er allein sozusagen einen Mißton in die Harmonie des Weltalls hineintragen? Sollte die Krone und Vollendung der sichtbaren Schöpfung allein keine seiner Stellung im Weltganzen und seiner Freiheit entsprechende Ordnung einzuhalten haben? Fragen wir weiter, welches diese Ordnung sei, so kann die Antwort nur lauten: die sittliche Ordnung oder das tugendhafte Leben, worin dieses auch immer bestehen möge.

3. Gott, der unendlich Weise, muß ernstlich wollen, daß der Zweck, zu dem er den Menschen geschaffen, erreicht werde. Nur ein Unweiser will einen Zweck, ohne sich um die erforderlichen Mittel zu kümmern. Nun aber ist der Mensch geschaffen zur Verherrlichung seines Schöpfers, und dieses Ziel kann unmöglich dadurch erreicht werden, daß der Mensch das Ebenbild Gottes in sich durch ein lasterhaftes, sündhaftes Leben, durch Gotteslästerung, Gotteshaß, durch Meineid, vernunftwidriges, tierisches Betragen u. dgl. entstelle. Also verlangt Gott vom Menschen, daß er ein derartiges Leben vermeide und sich als geordnetes Glied der gesamten geordneten Welt einfüge. Die Annahme, dem Menschen sei keinerlei Ordnung in diesem Leben vorgeschrieben, enthielte auch den schweren Vorwurf gegen Gott, es sei ihm gleichgültig, ob der Mensch geordnet oder ungeordnet, tugendhaft oder lasterhaft lebe, ob er das Gute oder Böse wolle, Gott hasse oder liebe.

Wir schließen also mit Recht: Gott verlangt von allen Menschen hienieden, daß sie die von ihm gesetzte sittliche Ordnung einhalten und sich durch Erfüllung dieser Aufgabe auf das ewige Leben vorbereiten[1].

§ 3. Schlußfolgerungen aus dem Gesagten.

Erste Schlußfolgerung. Es ist töricht, den Menschen zur Wahl eines weisen Lebenszweckes aufzufordern[2], gleich als

[1] Schön sagt Shakespeare (König Lear, 5. Aufz.):
Dulden muß der Mensch
Sein Scheiden aus der Welt wie seine Ankunft.
Reif sein — ist alles.

[2] Wie dies z. B. v. Gizycki in seiner Moralphilosophie S. 113 tut.

ob er zwecklos auf die Welt gekommen und ihm die Bestimmung eines Lebenszweckes überlassen worden wäre. Wie er sich nicht selbst das Dasein gibt, so hat er auch nicht zu bestimmen, welches sein Endziel und seine Aufgabe sei. Der Schöpfer hat ihm seine Aufgabe zugewiesen. Diese tritt als eine objektiv gegebene an ihn heran. Er hat sie zu lösen, mag er wollen oder nicht. Mag sich der Hochmut auch noch so sehr dagegen aufbäumen, so bleibt doch ewig wahr, daß Gottes freie Güte den Menschen aus dem Nichts hervorgezogen und der Werkmeister über den Zweck seines Werkes zu bestimmen hat.

Die Moralphilosophen, die von der Wahl eines Endzweckes reden, ziehen sich übrigens den Boden unter den eigenen Füßen weg. Nur dann kann die Moralphilosophie eine Wissenschaft sein, wenn die Lebensaufgabe eine allgemeine, unwandelbare, für alle Menschen gleiche ist. Der Moralphilosoph ist kein Redner, der die Menschen für irgendeinen beliebigen Zweck zu gewinnen sucht, sondern ein Philosoph, der ihnen zeigt, wie sie handeln sollen, und der sich bewußt ist, daß seine Grundsätze allgemeine Geltung haben.

Zweite Schlußfolgerung. Die ewige Seligkeit ist dem Menschen nur bedingungsweise in Aussicht gestellt. Gott will, soviel an ihm liegt, alle Menschen zur Seligkeit führen. Dafür bürgt uns der Glückstrieb, den er allen ins Herz gepflanzt. Aber er will, daß jeder in der Erreichung dieses Zieles frei sei, daß er sich sein Heil durch einen tugendhaften Wandel verdiene. Die Verherrlichung Gottes ist der höchste und absolute Endzweck, die Beseligung des Menschen der untergeordnete, bedingte, den der Mensch erreicht, wenn er frei am absoluten Weltzweck mitarbeitet.

Man darf also nicht wähnen, der Mensch könne den Weltzweck vereiteln oder die Pläne des Ewigen durchkreuzen. Gott will allerdings, daß seine Verherrlichung und des Menschen Glückseligkeit zusammenfallen, oder genauer gesprochen: durch die Glückseligkeit des Menschen will er seine Verherrlichung erreichen. Aber er will dies nicht absolut, sondern nur unter der Bedingung der freien Mitwirkung des Menschen. Mißbraucht dieser seine Freiheit, verweigert er dem Schöpfer die gebührende Huldigung und Unterwerfung, so wird er trotzdem Gott verherrlichen müssen, aber nicht in seiner Güte, sondern in seiner strafenden Gerechtigkeit. In des Menschen Hand sind Fluch und Segen, Leben und Tod gelegt. Er kann und soll wählen.

Dritte Schlußfolgerung. Die Freuden des Himmels sind nicht ein Gut, das dem Menschen mühelos in den Schoß fällt, sie sind vielmehr der Lohn der Tugend, die Siegeskrone nach überstandenem Kampfe. Der Blick auf die Krone, die ihm von der ewigen

Heimat winkt, soll dem Erdenpilger in den Stürmen dieses Lebens Kraft und Stärke verleihen, sie soll ihn waffnen gegen die Verlockungen des Bösen, seinen Mut stählen, wenn er im Kampfe zu ermatten droht. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß der Mensch nicht auch aus andern Beweggründen handeln könne und solle.

Vierte Schlußfolgerung. Unermeßlich ist der Wert des *Lebens*, im Lichte der Ewigkeit betrachtet. Vom Leben hängt die Ewigkeit ab, es ist der Scheideweg, an dem das ewige Los bestimmt wird. *Entweder* betritt der Mensch den rauhen Pfad der Tugend, der zur ewigen Krone, *oder* den breiten Weg des Lasters, der zum Verderben führt. An diesem *Entweder-Oder* kommt kein Mensch vorbei. Hierüber in freier Wahl zu entscheiden, ist die *erste* und *wichtigste* Aufgabe des Menschen. Diese Aufgabe verleiht dem irdischen Leben seinen *furchtbaren Ernst*, der es jedem Vernünftigen verbietet, mit seinem Leben zu tändeln. Sie ist ferner die *allgemeine* Aufgabe aller Sterblichen ohne Ausnahme. Mag einer auf dem Gipfel der Macht und Ehre stehen, Krone und Zepter tragen, oder aber als armer Taglöhner oder Bettler ein elendes Dasein fristen, mag er gelehrt oder ungelehrt, zivilisiert oder unzivilisiert, Grieche oder Barbar sein: seine erste und wichtigste Aufgabe bleibt, sein Erdenleben so einzurichten, daß er das ewige Leben erwerbe. Dies ist auch seine *selbsteigene* Aufgabe, die er keinem andern übertragen kann. In diesem Sinne kann man mit dem Dichter sagen: „In deiner Brust sind deines Schicksals Sterne."

Im Lichte dieser Wahrheit begreifen wir, warum uns das Leben des Menschen als etwas *Heiliges*, *Erhabenes*, *Unantastbares* erscheint, während wir mit dem Leben des Tieres sozusagen spielen. Welcher Fluch knüpft sich nicht an den Namen eines Mörders! Selbst die gerechte Hinrichtung eines Verbrechers stimmt uns ernst und wehmütig, während uns die Tötung eines Tieres kalt läßt. Welch himmelweit verschiedene Gefühle bemächtigen sich unser, wenn wir ein Tier in die Erde scharren oder einen Menschen zu Grabe tragen! Unwillkürlich rufen wir dem verstorbenen Mitmenschen einen Segenswunsch in die Ewigkeit nach, und der Schmerz der Trennung wird nur gelindert durch die frohe Hoffnung auf ein baldiges Wiedersehen in einer besseren Welt.

Fünfte Schlußfolgerung. Das höchste Gut dieses Lebens ist der *tugendhafte Lebenswandel*. In der Tugend besteht die notwendige Vorbereitung auf die Ewigkeit. Sie allein verhilft uns zum ewigen Heil. Nur in ihr besteht auch die Verherrlichung Gottes, um derentwillen wir hier auf diesem kleinen Planeten weilen. Daraus erklärt sich auch der alle irdischen Güter weit *überragende Wert der sittlichen Güter*. „Der Übel größtes ist die Schuld", d. h. die Verletzung der sittlichen Ordnung. Die Tugend muß allen irdischen

Gütern vorgezogen werden. Wir müssen bereit sein, eher alles Leid über uns ergehen zu lassen, als zum Verräter an der Pflicht zu werden.

Doch nicht in der Ewigkeit erst zeitigt die Tugend ihre Früchte. Schon hienieden ist sie in jeder Lebenslage der sicherste und beste Trost. Es kann sein, daß alle irdischen Unternehmungen eines Menschen fehlschlagen, daß ihn Krankheit, Verfolgung, Unglücksfälle jeder Art auf allen Pfaden begleiten. Mit sinnlichem Auge betrachtet, war sein Leben wert- und erfolglos. Aber ihm bleibt der süße Trost: er hat seine Pflicht erfüllt und seine höchste und erhabenste Aufgabe gelöst. Deshalb ist auch sein Leben weit davon entfernt, wertlos zu sein. Was er in Tränen gesät, wird er in Wonne ernten.

Drittes Buch.

Von der Norm des sittlich Guten.

Wir kennen jetzt die große, von jedem Menschen in diesem Leben zu erfüllende Aufgabe. Er soll sich frei Gott unterwerfen durch *Einhaltung der sittlichen Ordnung* und so zu dem beseligenden Besitz des unendlichen Gutes im Jenseits gelangen. Aber *worin* besteht die *sittliche Ordnung*? Was ist sittlich gut und bös, und *woran* erkennt man es? Das haben wir nun zu untersuchen.

Erstes Kapitel.

Begriff der Sittlichkeit.

§ 1. Die Sitte.

Sittlich und *Sittlichkeit* werden von Sitte abgeleitet. Es fragt sich also vor allem, was man unter *Sitte* zu verstehen habe. Die Sitte gehört zu jenen Grundbegriffen, die klar in jedermanns Bewußtsein stehen und erst dunkel werden, wenn man sie untersucht. Zur Klarstellung dieses Begriffes müssen wir denselben Weg einschlagen, den man bei Erklärung aller derartigen Begriffe einzuhalten hat (S. 7). Wir müssen den Sinn erforschen, den allgemein die Menschen mit diesem Worte verbinden. Die Sprache ist ja nur der Spiegel der inneren Gedanken und Urteile. Was heißt also *Sitte*?

Das Wort Sitte wird im Deutschen in einer doppelten Bedeutung gebraucht. Im ersten Sinne erscheint Sitte als gleichbedeutend mit *Gewohnheit* und bezeichnet *jede häufige Wiederkehr derselben Handlung, die von unserer freien Selbstbestimmung abhängt*. Zur Sitte in diesem Sinne gehört also er-

stens die häufige Wiederholung derselben Handlung und zweitens die Abhängigkeit dieser Handlung oder wenigstens der Art und Weise, wie sie geschieht, von der freien Selbstbestimmung. Sobald eine Handlung naturnotwendig, also unserer freien Selbstbestimmung entzogen ist, reden wir nicht mehr von Sitte. Wir sagen nicht, es sei die Sitte der Menschen, zu schlafen, zu essen, weil diese Handlungen, wenigstens ihrer Art nach, naturnotwendig sind. Höchstens kann sich in bezug auf die Umstände derselben, in denen der Freiheit ein Spielraum gelassen ist, eine Sitte bilden. So kann jemand die Sitte haben, früh aufzustehen oder sehr enthaltsam zu sein. In diesem ersten Sinne entspricht dem deutschen „Sitte" (Gewohnheit) so ziemlich das griechische ἔθος und das lateinische mos.

Im zweiten Sinne bedeutet Sitte jede häufige Wiederholung derselben Handlung, die aus einer dauernden, erworbenen Neigung hervorgeht. Die Sitte in diesem Sinne entsteht vielfach aus der Gewohnheit, indem die Handlung durch häufige freie Wiederholung in uns eine dauernde Neigung erzeugt und dann aus Neigung fortgesetzt wird[1]. Die Sitte in dieser zweiten Bedeutung heißt im Griechischen ἦθος, doch bezeichnet ἦθος nicht bloß wie unser „Sitte" die häufig wiederkehrende und aus erworbener Neigung hervorgehende Handlungsweise, sondern zuweilen auch die innere dauernde Willensneigung. Deshalb wird ἦθος manchmal geradezu für Charakter und Gesinnung gesetzt.

Die Sitte im zweiten Sinne (ἦθος) ist also später als die Gewohnheit. Sie verhalten sich zueinander wie Wirkung und Ursache. Die freie Wiederholung derselben Handlung (ἔθος, Gewohnheit) bewirkt die dauernde Willensrichtung und Neigung, indem die Gewohnheit zur zweiten Natur wird, und so entsteht die Sitte (ἦθος)[2]. Man könnte die Sitte in diesem Sinne auch die gefestigte, in einer innern Neigung verankerte Gewohnheit nennen.

Die Sitten können gut oder schlecht, verwerflich oder lobenswert, angenehm, liebenswürdig, abstoßend, auffallend usw. sein. Die schlechte Sitte heißt auch Unsitte. Zuweilen wird sogar Sitte ohne Zusatz nur von

---

[1] Vom deutschen Sitte gilt, was der hl. Thomas von Aquin von dem entsprechenden lateinischen mos sagt: Mos dupliciter dicitur. Uno modo est idem quod consuetudo (Gewohnheit). Consuetudo autem importat quandam frequentiam circa ea, quae facere vel non facere in nobis est... Inde tractum est nomen moris ad significandum actus voluntarios vel appetitivae partis secundum inclinationem appetitus ad huiusmodi actus, quae quidem inclinatio quandoque est ex natura, quandoque ex consuetudine, quandoque ex infusione (In 3 dist. 23, q. 1, a. 4; vgl. 1, 2, q. 58, a. 1).

[2] Arist., Magna Moral. 1, c. 6, 1186, a. 1: *Τὸ γὰρ ἦθος ἀπὸ τοῦ ἔθους ἔχει τὴν ἐπωνυμίαν. ἠθικὴ γὰρ καλεῖται διὰ τὸ ἐθίζεσθαι.* Vgl. Ethic. Nic. 2, 1.

den guten und edeln Gewohnheiten gebraucht. Man darf daraus nicht folgern, nur die guten Gewohnheiten, und zwar nur die einer ganzen Gemeinschaft, seien Sitten im eigentlichen Sinne. Dem widerspricht der allgemeine Sprachgebrauch. Allerdings heißen die Sitten ganzer Genossenschaften mit Vorzug einfachhin Sitten, weil oft die vorzüglichste Art einer Gattung den Namen der ganzen Gattung trägt. Sie sind die auffälligste, dauerndste und wichtigste Art von Sitten. Die Sitten der einzelnen sind nur der Ausdruck der Gesinnung eines einzigen, die Sitten ganzer Gemeinschaften aber der sichtbare Ausdruck, die sinnfällige Gewandung der Anschauungen eines ganzen Volkes. Sie sind das Ergebnis des Zusammenwirkens vieler während langer Zeit und oft das gemeinsame Band der sich folgenden Geschlechter. Bei der eigentlichen Volkssitte kommt hierzu noch der oft poetische Zauber, den die naive, ungekünstelte Unmittelbarkeit eines noch unverdorbenen kindlichen Gemütes über die äußeren Gebräuche verbreitet.

§ 2. Ursprüngliche Bedeutung von sittlich und Sittlichkeit.

1. Sittlich wird von Sitte abgeleitet und bezeichnet zunächst und im eigentlichsten Sinne eine den freien menschlichen Handlungen ausschließlich zukommende Eigenschaft. Worin besteht diese Eigenschaft? Was wollen wir sagen, wenn wir eine Handlung sittlich nennen?

Vor allem müssen wir einen weit verbreiteten Irrtum ausschließen. Sittlich ist nicht gleichbedeutend mit sittlich gut. In der deutschen Sprache wird zwar nicht selten sittlich für sittlich gut und unsittlich für sittlich schlecht gebraucht. So reden wir von einer unsittlichen Handlung[1]. Aber das ist nur eine abgekürzte Redeweise. Wir unterscheiden sittlich gute, sittlich schlechte und sittlich gleichgültige Handlungen, sittlich gute und sittlich verwerfliche Gewohnheiten. Eine sittliche Handlung ist also ein Gattungsbegriff, der den sittlich guten, sittlich gleichgültigen und sittlich schlechten Handlungen gemeinsam ist, etwa wie der Begriff Tier dem Löwen, Pferde und Adler. Sittlich bezeichnet eben jene Eigenschaft der menschlichen Hand-

[1] Dasselbe gilt vom Französischen, Italienischen und Englischen, dagegen nicht vom Griechischen und Lateinischen. Im Gegensatze zu dem Sittlichen in diesem engeren Sinne steht das Unsittliche, d. h. sittlich Schlechte. Dagegen bildet den Gegensatz zum Sittlichen als allgemeinem Gattungsbegriff das Nicht-Sittliche, d. h. außerhalb des sittlichen Gebietes Liegende, z. B. die Betätigungen der Tiere, die Handlungen eines Wahnsinnigen oder eines Kindes, bevor es zu den Jahren der Unterscheidung kommt.

lungen, durch die sie des Lobes oder Tadels, des Verdienstes oder der Strafe usw. fähig werden.

Was ist nun dieses Gemeinsame in den freien Handlungen, das wir mit *sittlich*, oder abstrakt gefaßt, mit *Sittlichkeit* bezeichnen? Wer sich bei den neueren Moralphilosophen über diesen grundlegenden Begriff Rat holen will, wird sich nicht wenig enttäuscht finden. Es scheint ihnen diese Frage überhaupt gar nicht zum Bewußtsein gekommen zu sein.

Bei katholischen Moralphilosophen finden wir drei Ansichten über das Wesen der Sittlichkeit.

Die *erste* behauptet, die Sittlichkeit bestehe in der *Beziehung der freien Handlung zur Sittennorm*. Stimme die Handlung mit dieser Norm überein, so sei sie sittlich gut; sonst gleichgültig oder schlecht. Diese Ansicht ist nicht unrichtig, aber ungenügend. Es sind mancherlei Beziehungen der freien Handlungen zur Sittennorm denkbar. Es bliebe also noch zu bestimmen, welcher Art die Beziehung sei, welche die Handlung zur sittlichen mache. Wenn ich frei an die Sittennorm denke, so hat dieser Gedanke auch eine Beziehung zu derselben, ist aber doch nicht sittlich wegen dieser Beziehung.

Die *zweite* Ansicht meint, die Sittlichkeit bestehe *in der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der freien Handlung mit der Sittennorm*. Stimmt eine Handlung mit der Sittenregel überein, so ist sie gut; sonst schlecht oder gleichgültig. Doch diese Ansicht verwechselt das sittlich Gute und sittlich Böse mit dem Sittlichen überhaupt. Das Sittliche ist ein Gattungsbegriff, der dem sittlich Guten und dem sittlich Bösen gemeinsam ist. Nun haben die Übereinstimmung und Nichtübereinstimmung einer Handlung mit der Sittennorm als solche nichts Gemeinsames, sie bieten keine Grundlage zu einem Gemeinbegriff, der beide als Arten gleichmäßig umfaßte[1]. Höchstens könnte man sagen, beide enthielten eine Beziehung zur Sittennorm, und diese Beziehung bilde die Sittlichkeit. Aber mit dieser Antwort fiele die Ansicht wieder in die vorhin besprochene zurück.

Die *dritte* Ansicht endlich, die uns die richtige scheint, sieht in der Sittlichkeit nur eine *bestimmte Art und Weise, wie die Handlung aus der Vernunft und dem Willen hervorgeht*. Geschieht eine Handlung in der Weise, daß die Vernunft aufmerkt auf das Verhältnis derselben zur Richtschnur des menschlichen Handelns und der Wille frei ist in der Entschließung, so ist die Handlung sittlich; sonst ist sie nicht sittlich, d. h. eine Handlung, die nicht mehr sittlicher Beurteilung unterliegt, die wir weder loben noch tadeln können.

---

[1] *Suarez*, De bonitate et malit. act. hum. disp. 1, sect. 2, n. 8.

Zur Sittlichkeit gehören also zwei Dinge: 1. daß die Vernunft die Handlung, die man zu vollbringen im Begriffe steht, nach ihrer Beziehung zur Sittenregel beurteile; 2. daß der Wille im Lichte dieser Erkenntnis sich frei zur Tat entschließe. Ist beides vorhanden, so ist die Handlung sittlich und empfänglich für all die Attribute, die wir als mit der Sittlichkeit verbunden ansehen: sie kann jetzt gut oder schlecht, lobenswert oder tadelnswert, verdienstlich oder sträflich sein. Die Sittlichkeit bezeichnet also nur eine bestimmte, dem Vernunftwesen eigentümliche Weise, wie die Handlung aus der Vernunft und dem Willen hervorgeht. Man kann sie deshalb definieren: die Abhängigkeit der Handlung vom freien Willen und der auf die Sittenregel achtenden Vernunft[1]. Sagt mir die Vernunft, eine Handlung sei der Sittenregel entsprechend, und ich entschließe mich frei zu derselben, so ist die Handlung sittlich gut; sagt mir die Vernunft, die Handlung widerspreche der Sittennorm, und ich entschließe mich trotzdem frei dazu, so ist sie sittlich schlecht. Die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der Sittennorm gehört also nicht zum Gattungsbegriff des Sittlichen, sondern zum Artunterschied zwischen sittlich guten und sittlich schlechten Handlungen.

Welches die Sittennorm sei, nach der die Vernunft die Handlungen beurteilt, ist an dieser Stelle gleichgültig. Denn welche Norm man auch aufstelle, immer wird man den Begriff der Sittlichkeit in obiger Weise erklären müssen. Allerdings irgend eine Norm, an der die Handlungen, noch bevor man sie vollzieht, beurteilt werden, setzt die Sittlichkeit voraus. Man kann das Verhältnis der Handlungen zu dieser Norm die objektive Voraussetzung des Sittlichen nennen. Aber erst dadurch entsteht das Sittliche im eigentlichen Sinne, daß die Vernunft an der Hand der Sittennorm die Handlung beurteilt und der Wille sich frei zu der so beurteilten Handlung entschließt[2].

2. Aus der Begriffsbestimmung des Sittlichen ergeben sich zwei wichtige Folgerungen.

---

[1] Ebd. n. 15. Kurz faßt der hl. Thomas das Gesagte in die Worte zusammen: Actus sunt morales secundum quod procedunt a ratione (S. th. 1, 2, q. 18, a. 5), und anderswo nennt er die menschlichen Handlungen moralisch: in quantum aliquatenus ratione deducuntur (In 2, dist. 40, q. 1, a. 5).

[2] Manche älteren Theologen scheinen die Sittlichkeit als identisch mit der Freiheit aufzufassen (z. B. Becanus, De bonitate et malit. actuum hum. c. 3, q. 4; Ad. Tanner, Theol. scholast., II, De actib. hum. disp. 2, q. 1, n. 36). Allein in Wirklichkeit stimmen sie mit der von uns dargelegten Ansicht überein. Denn sie behaupten, die Handlung müsse, um sittlich genannt zu werden, gerade in bezug auf ihr Verhältnis zur Sittennorm oder ihre Gutheit und Schlechtheit frei sein. Also muß auch die Vernunft die Handlung unter dieser Rücksicht erkannt haben.

a) *Bloß die Akte des Willens selbst sind unmittelbar aus sich sittlich.* Der Wille allein ist formell frei und hat aus sich die Herrschaft über sein Tun und Lassen. Alle andern Fähigkeiten des Menschen sind nur insofern frei, als sie an der Freiheit des Willens teilnehmen. Deshalb sind auch die Betätigungen dieser Fähigkeiten nur insofern sittlich, als sie vom freien Willen abhängen. Lesen, gehen, reden sind also nur so lange und so weit sittlich, als sie vom freien Willen ausgehen. Ist der freie Wille nicht mehr dabei, sei es nun wegen Mangel an Erkenntnis oder weil dem Menschen gegen seinen Willen Gewalt angetan wird, hören diese Handlungen auf, sittlich zu sein. Wir sehen schon hier, wie sich alle moralphilosophischen Untersuchungen um den freien Willen als um ihren Mittelpunkt konzentrieren.

b) *Die Sittlichkeit ist etwas wesentlich Individuelles, Persönliches, der eigentliche und unmittelbare Träger der Sittlichkeit kann nicht die Gesellschaft, sondern nur die Einzelpersönlichkeit sein.* Hieraus folgt dann weiter, daß der Begriff einer *Sozialethik* im Unterschied zur *Individualethik*, den man seit Schleiermacher in die Moralphilosophie einzuführen versucht hat, einen Widerspruch enthält.

Kann etwa eine Gesellschaft als solche Böses tun, sich Tugenden erwerben, das Gewissen erforschen, das eigene Verhalten bereuen u. dgl.? Nein und abermals nein! Societas delinquere non potest, ist ein alter Spruch der Juristen. Der Staat als Gesamtheit, und dasselbe gilt von jeder Gesellschaft, hat weder Verstand noch freien Willen und kann deshalb für sein Tun und Lassen weder gelobt noch getadelt, weder belohnt noch bestraft werden. Nur die einzelnen Personen im Staate sind frei und verantwortlich für ihre Handlungen, allerdings nicht bloß in persönlicher, sondern auch in gesellschaftlicher Beziehung; denn der Mensch hat auch Pflichten gegen die Gesellschaft, mag er nun Vorgesetzter oder Untergebener sein.

Es gibt im eigentlichen Sinne keine Gesamtvernunft, keine Gesamtfreiheit, keine Gesamtseele[1], kein *Gesamtleben* der Nation oder der

[1] Man redet zwar oft von *Volksseele*, aber es ist ein Irrtum, mit W. *Wundt* (Völkerpsychologie, I, 9—10; Elemente der Völkerpsychologie [1912], Einleitung) der Volksseele dieselbe Realität zuzuschreiben, wie der Seele des Individuums, und Völkerpsychologie und Individualpsychologie einander gleichzustellen. Zwar haben völkerpsychologische Betrachtungen ihre Berechtigung. Der einzelne Mensch ist in tausendfacher Weise von der Gesellschaft abhängig. Sein Denken, Wollen und Handeln wird fortwährend von der Umgebung durch physischen, gesetzlichen und moralischen Zwang, durch Belehrung, Ermahnung, Beispiel, Suggestion usw. beeinflußt. Diese wechselseitige Beeinflussung kann zu Ergebnissen führen, welche die Absicht und den Gesichtskreis des einzelnen übersteigen. Bei der Untersuchung der gesellschaftlichen Entwicklung auf geistigem Gebiete dürfen deshalb

Menschheit. Der Ausdruck Gesamtleben kann nichts anderes bedeuten als die Summe aller Einzelleben, insofern sie sich gegenseitig bedingen und beeinflussen, und ebenso kann auch die Gesamtsittlichkeit eines Volkes (nationales Ethos!) oder der Menschheit nichts anderes bedeuten als die Summe individueller Sittlichkeiten, insofern sie gegenseitig voneinander abhängen. Das sittliche Verhalten eines jeden Menschen wird zwar in tausendfacher Weise von der umgebenden Gesellschaft beeinflußt, sowohl im Guten als im Bösen; trotzdem bleibt die Sittlichkeit im eigentlichen Sinne etwas wesentlich Persönliches, Individuelles, weil nur die Einzelpersönlichkeit Verstand und freien Willen hat.

Es ist deshalb die Erweiterung der Individualethik zur Sozialethik, deren sich neuere Schriftsteller[1] als eines großartigen Fortschrittes rühmen, eine Verkennung des wahren Charakters der Sittlichkeit. Allerdings bleiben sich Hegel, Schleiermacher und andere mit dieser Übertragung der Sittlichkeit auf das Gesellschaftsleben insofern folgerichtig, als sie jede Willensfreiheit leugnen und das Individuum zu einem Rad in dem großen Triebwerk des Weltalls machen. Überhaupt können die Leugner der Willensfreiheit nur aus Inkonsequenz noch von Sittlichkeit reden[2].

3. Durch den eben erklärten Begriff der Sittlichkeit erhält der Begriff der Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit neues Licht (S. 89 ff.). Warum kann uns die sittliche Tat mit ihren guten und bösen Eigenschaften zugerechnet, warum können wir für dieselbe verantwortlich gemacht werden? Weil wir im Zustand des Bewußtseins waren, den Charakter unserer Handlung kannten, sie mit Freiheit setzten und dadurch gewissermaßen mit ihren guten und bösen Eigenschaften uns zu eigen machten. Fehlt eines von diesen Momenten,

---

völkerpsychologische Erwägungen nicht außer acht gelassen werden, aber man darf sich nicht verleiten lassen, die Völkerpsychologie von der Individualpsychologie völlig abzutrennen und zu einer eigenen Wissenschaft erheben zu wollen. Übrigens leugnet Wundt das Dasein einer substantiellen, beharrenden Seele im Menschen und wird dadurch unfähig, das individuelle Selbstbewußtsein in irgendwie befriedigender Weise zu erklären.

[1] Z. B. Ziegler, Sittliches Sein und sittliches Werden, 112 ff., 134.

[2] Hegel heftet das Wort „sittlich" oft sinnlos an alle möglichen Dinge. Der objektive Geist auf der zweiten Stufe ist Moralität, auf der dritten Sittlichkeit, in welcher das Subjekt mit der sittlichen Substanz: der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staate sich eins weiß. Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee, die selbstbewußte sittliche Substanz, als der zu einer organischen Wirklichkeit entwickelte sittliche Geist. Durch Hegel ist in weiten Kreisen die Gewohnheit aufgekommen nebelhafte Ausdrücke zu gebrauchen und das Wort sittlich an alle möglichen Dinge anzukleben. So hört man vom Staate oder vom Sozialismus als einer „sittlichen Idee" reden, von der sittlichen Idee der Kunst. Was bedeutet hier „sittlich"?

so hört auch die Zurechnungsfähigkeit und die Sittlichkeit der Handlung auf. Wenn jemand ein Haus behüten sollte, aber plötzlich von einer Räuberbande überfallen und geknebelt wurde, so kann man ihm die Beraubung des Hauses nicht auf die Rechnung setzen, ihn dafür nicht verantwortlich machen, loben oder tadeln, belohnen oder strafen, weil es gar nicht in seiner Macht stand, diese Beraubung zu verhindern. Er war nicht frei. Und dies würde auch der Fall sein, wenn er bei vollem Bewußtsein hätte zusehen müssen, wie das Haus geplündert wurde.

In dem genannten Beispiel wurde die Freiheit durch äußere Gewalt verhindert. Sie kann aber auch verhindert werden durch unverschuldete Unkenntnis. Wenn jemand eine Handlung vollbringt, deren sittlichen Charakter er gar nicht oder nicht vollständig erkennt, so ist er in bezug auf diese Seite der Handlung entweder gar nicht oder nicht vollständig zurechnungsfähig, und deshalb trifft ihn dafür auch keine oder nur geringere Schuld. Wir können also sagen: der eigentliche, formelle Grund für die Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit in bezug auf gut und bös ist die *Sittlichkeit* in dem eben erklärten Sinne.

§ 3. *Abgeleitete Bedeutungen des Sittlichen.*

Die im vorigen Paragraphen erörterte eigentliche Bedeutung des Sittlichen ist eine *ausschließliche Eigenschaft der freien Handlungen*. Von den Handlungen wurde die Benennung „sittlich" auf andere Dinge übertragen, die zu ihnen in Beziehung stehen. Wir reden von sittlichen Gesetzen (Sittengesetzen), sittlichen Tugenden, sittlicher Verpflichtung, sittlicher Ordnung, sittlichen Grundsätzen, sittlichen Zuständen. Hier wird sittlich im übertragenen Sinne gebraucht und bezeichnet alles, was sich auf die sittlichen Handlungen bezieht. Gleichwie die Gesundheit im eigentlichen Sinne eine ausschließliche Eigenschaft der Menschen und Tiere ist, aber im analogen Sinne auch andern Dingen zugeschrieben wird, die zur Gesundheit in Beziehung stehen, sei es nun als Ursache (gesunde Luft) oder als Zeichen (gesunde Gesichtsfarbe): so werden auch nur die menschlichen Handlungen im eigentlichen Sinne sittlich genannt, im übertragenen Sinne aber alle Dinge, die zur sittlichen Handlung in Beziehung stehen, sei es nun als Ursache, wie z. B. die Norm der sittlichen Handlungen, das Gesetz, oder als Wirkung, wie z. B. das sittliche Verdienst.

Die sittlichen Dinge in diesem weiteren Sinne zerfallen *in zwei Klassen*. Zur *ersten* gehören diejenigen, die zwar ihrem Sein nach etwas Physisches sind, aber sittlich genannt werden, weil sie zu den

sittlichen Handlungen in Beziehung stehen. So sind z. B. die Fertigkeiten (habitus) etwas Physisches in uns, das durch Übung erworben wird; aber manche von ihnen heißen sittlich, weil sie die Wirkung des sittlichen Handelns sind, und vorzüglich weil sie zum sittlichen Handeln befähigen.

Zur zweiten Art sittlicher Dinge gehören jene, die ihrem ganzen Sein nach nichts Physisches, sondern nur Beziehungen und Verhältnisse sind, welche der denkende Geist als notwendig erfaßt. Solcher Art ist z. B. die Verpflichtung, die wir als bleibende Wirkung eines Vertrages oder eines Gebotes ansehen. Wer ein Gut kauft, hat nach Abschluß des Vertrages das Recht, das Gut als sein Eigentum anzusehen und zu behandeln, und jeder andere hat die Pflicht, dieses Recht zu achten. Dieses Recht und diese Pflicht sind nichts Physisches; es sind vielmehr Beziehungen der Menschen untereinander, die der Verstand auf Grund des vorausgegangenen Vertrages und des natürlichen Sittengesetzes als notwendig erkennt, weil ohne sie ein gedeihliches Zusammenleben nicht möglich wäre. Der Verstand denkt sich den Vertrag nicht als etwas einfachhin Vergangenes, sondern faßt ihn als moralisch in bezug auf seine Wirkung fortdauernd auf, insofern er einsieht, daß jeder Vernünftige nach demselben so handeln muß, als ob der Vertrag im Augenblicke selbst abgeschlossen würde[1]. Selbstverständlich sind das keine willkürlichen Fiktionen, sondern Beziehungen, die der Verstand als notwendig zum gesellschaftlichen, geordneten Zusammenleben erfaßt[2].

Die Gesamtheit aller Dinge, die wir als sittlich bezeichnen, machen die sittliche Ordnung aus. Sie bilden ein zusammenhängendes System, in welchem das Viele durch gemeinsame, einheitliche Beziehungen zusammengehalten wird. Der Mittelpunkt der sittlichen Ordnung sind die sittlichen Handlungen selbst; um sie herum gruppieren sich alle andern sittlichen Dinge, welche das sittliche Handeln beeinflussen oder

---

[1] Suarez, De bonitate et malit. act. hum. disp. 1, sect. 3.

[2] Nach dem Gesagten sind die Worte „moralisch" und „sittlich" im Deutschen keineswegs gleichbedeutend. „Moralisch" bedeutet alles, was sich irgendwie auf die freie Handlungsweise der Menschen bezieht. Es hat also eine ausgedehntere Bedeutung als das Wort „sittlich". Denn „sittlich" bezeichnet nur das freie Handeln selbst oder dasjenige, was mit dem freien Handeln in seiner Beziehung auf sittlich gut und schlecht unmittelbar zusammenhängt. Wir können deshalb in vielen Fällen das Wort „moralisch" gebrauchen, wo der Ausdruck „sittlich" unzulässig ist. So reden wir von einer moralischen Ursache, dem moralischen Urheber eines Verbrechens, von einer moralischen Gewißheit, einer moralischen Unmöglichkeit. Wir behaupten, eine moralische Abschätzung sei genügend; jemand sei physisch und moralisch unfähig, etwas zu tun; er habe eine moralische Niederlage erlitten. In allen diesen Fällen könnte man nach dem herrschenden Sprachgebrauche „moralisch" nicht durch „sittlich" ersetzen.

von ihm abhängen. Wie im Deutschen vielfach „sittlich" für „sittlich gut" gebraucht wird, so bedeutet auch die sittliche Ordnung häufig bloß die Gesamtheit der Normen, mit denen das sittliche Handeln übereinstimmen soll. In diesem Sinne sagen wir, eine Handlung entspreche oder widerspreche der sittlichen Ordnung.

Zweites Kapitel.

Der Moralpositivismus.

Sittlich ist die Handlung, welche aus dem freien Willen unter Leitung der auf die Sittennorm achtenden Vernunft hervorgeht. Stimmt die Handlung mit dieser Norm überein, so ist sie sittlich gut; widerspricht sie ihr, so ist sie sittlich schlecht; ist keines von beiden der Fall, so ist sie sittlich gleichgültig. Um zu bestimmen, welche Handlungen sittlich gut seien, haben wir also jetzt zu untersuchen, welches die Norm sei, mit der die Handlung übereinstimmen muß, um gut zu werden.

Diese Untersuchung hat jedoch für den Philosophen nur Sinn und Bedeutung, wenn sittlich gut und bös nicht willkürliche, nach Zeit und Ort wechselnde, sondern in der Natur der Dinge begründete und deshalb allgemeingültige Begriffe sind. Nun bestreiten aber die sog. Moralpositivisten diese Voraussetzung. Sie behaupten, es gebe keinen natürlichen Unterschied von guten und bösen Handlungen, dieser Unterschied beruhe bloß auf freier, positiver Einsetzung.

Man unterscheidet zwei Klassen von Moralpositivisten. Die einen erblicken den letzten Grund des Unterschieds zwischen gut und bös in irgendeiner Veranstaltung der Menschen, die andern in der freien Bestimmung Gottes. Wir wollen die letztere Ansicht den theonomen Moralpositivismus nennen, die erstere dagegen den anthroponomen Moralpositivismus oder besser Moralskeptizismus, weil sie nichts als allgemein gut oder bös anerkennt und dadurch jede sichere Erkenntnis auf sittlichem Gebiete in Frage stellt.

Erster Artikel.

Der Moralskeptizismus.

§ 1. Die Lehre der Moralskeptiker.

Wer überhaupt keine absolut sichere und unwandelbare Wahrheit annimmt, muß dieselbe auch für das sittliche Gebiet leugnen. Deshalb sind alle Skeptiker alter und neuer Zeit auch den Moralskeptikern beizuzählen. Dem Skeptizismus nahe verwandt ist der moderne Rela-

tivismus oder Pragmatismus, der auf dem Boden der Entwicklungstheorie entstanden ist. Wie der Mensch selbst, so steht auch sein Denken unter dem Gesetz der Entwicklung. Die Denkgesetze sind aus der Erfahrung entstanden und im Grunde nur praktische Anweisungen, um möglichst mühelos durch das Leben zu kommen. Wie sie in der Erfahrung wurzeln, so ändern sie sich fortwährend mit ihr. Als Anhänger dieser Richtung sind zu nennen in Amerika William James, in Deutschland W. Jeremias, Hans Vaihinger, William Stern. Oswald Spengler schreibt: „Das ist es, was dem abendländischen Denker fehlt und gerade ihm nicht fehlen sollte: die Einsicht in den historisch-relativen Charakter seiner Resultate, die selbst Ausdruck eines und nur dieses einen Daseins sind, das Wissen um die notwendigen Grenzen der Gültigkeit, die Überzeugung, daß seine ‚unumstößlichen Wahrheiten' und ‚ewigen Einsichten' eben nur für ihn wahr und in seinem Aspekt ewig sind und daß es Pflicht ist, darüber hinaus nach denen zu suchen, die der Mensch anderer Kulturen mit derselben Gewißheit aus sich heraus ausgesprochen hat. „Es gibt hier nichts Bleibendes und Allgemeines. Allgemeingültigkeit ist immer der Fehlschluß von sich auf andre[1]." Wie soll man aber über seine eigenen Überzeugungen hinaus nach denen der Menschen anderer Kulturen forschen, wenn es nichts Bleibendes und Allgemeingültiges gibt? In Widerspruch mit seinen Grundsätzen operiert denn auch Spengler stets mit absoluten Wahrheiten.

Wir berücksichtigen in Folgendem nur diejenigen, welche bloß auf sittlichem Gebiete allgemeingültige und unwandelbare Wahrheiten leugnen.

Der Moralskeptizismus hat schon in der griechischen Philosophie Vertreter gefunden. So behauptete Archelaus, der Unterschied zwischen recht und unrecht, zwischen gut und bös beruhe nicht auf der Natur der Dinge, sondern auf menschlicher Satzung[2]. Aristippus sah den Unterschied zwischen gut und bös als das Ergebnis von Menschensatzung und Herkommen an[3]. Derselben Ansicht begegnen wir bei den Sophisten Protagoras, Gorgias und andern, von denen uns Plato in seinen Dialogen und Aristoteles[4] berichten. Mit den Sophisten

[1] Der Untergang des Abendlandes, a. a. O. S. 31 f. Ebd. S. 58 heißt es: „Es gibt keine ewigen Wahrheiten. Jede Philosophie ist ein Ausdruck ihrer und nur ihrer Zeit, und es gibt nicht zwei Zeitalter, welche die gleichen philosophischen Intentionen besäßen, sobald von wirklicher Philosophie . . . die Rede sein soll."

[2] Diogen. Laert. 1, 16: *Ἔλεγε . . . τὸ δίκαιον εἶναι καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει, ἀλλὰ νόμῳ.*

[3] Ebd. 93: *Μηδὲν εἶναι φύσει δίκαιον ἢ καλὸν ἢ αἰσχρόν, ἀλλὰ νόμῳ καὶ ἔθει.*

[4] Ethic. Nic. l. 5, c. 10, 1134 b 24.

stimmen Karneades[1] und Pyrrho[2] überein. Geradezu zynisch drückt sich Theodor von Cyrene aus. Er lehrt, der Weise verschmähe bei passender Gelegenheit Ehebruch, Diebstahl und Gottesraub nicht; denn diese Dinge seien nicht ihrer Natur nach schlecht, sondern nur nach der vulgären Meinung, die man aufgebracht habe, um die Dummen im Zaume zu halten[3].

Unter den Neueren hat zuerst Montaigne (1533—1592) und dann besonders Th. Hobbes den Moralpositivismus vertreten. Ausgehend vono der aristotelischen Begriffsbestimmung: gut ist, was alle begehren, kommt Hobbes zum Schluß: das Gute sei nur ein relativer Begriff. Denn das Urteil über gut und bös hänge von der subjektiven Auffassung und Anlage des einzelnen ab, dasselbe Ding könne dem einen gut, dem andern ein Übel sein. Es gibt also keinen von Natur aus allgemein gültigen Maßstab des Guten und Bösen. Erst die Gesetze des Staates begründen einen allgemeinen Unterschied[4].

Nach B. Mandeville ist die Unterscheidung von gut und bös nur eine Erfindung überlegener Männer, denen es gelang, der Menge die Überzeugung beizubringen, daß es für jeden gut sei, das allgemeine Wohl dem eigenen vorzuziehen. Da sie keine wirklichen Belohnungen und Strafen erteilen konnten, so erfanden sie eingebildete, nämlich Ehre und Schande. Auf diese Weise wurden die Menschen nicht durch Gewalt, sondern durch Schmeichelei für die Tugend gewonnen[5]. Schon vor ihm hatte Saint-Lambert (1717—1803) behauptet, der Nutzen habe zwar die Menschen instinktiv auf gewisse moralische Grundsätze geführt, aber erst die öffentliche Meinung habe im Bunde mit andern gesellschaftlichen Einflüssen denselben Geltung verschafft.

Daß die Anhänger des Positivismus von Aug. Comte auch zum skeptischen Moralpositivismus gehören, bedarf kaum der Erwähnung. Die Ethik des Positivismus hat besonders Littré auszubilden versucht.

Littré nimmt zwei ursprüngliche Bedürfnisse im Menschen an: das der Selbsterhaltung durch die Ernährung und das der Arterhaltung durch die

---

[1] Cicero, De republ. 3, 12, 21: Carneadis summa disputationis haec fuit, iura sibi homines pro utilitate sanxisse, scil. varia pro moribus et apud eosdem pro temporibus saepe mutata, ius autem naturale nullum esse. Unter ius haben wir hier, wie aus dem Zusammenhang erhellt, jedes Gesetz zu verstehen.

[2] Diogen. Laert. 9, 61 et 101: *Οὐκ ἄρα ἐστὶ φύσει ἀγαθὸν ἢ κακόν.*

[3] Ebd. 2, 98—99.

[4] De homine c. 11, 5; Leviathan c. 6; De cive c. 12.

[5] So in seinem Werke: The fable of the bees or private vices, public benefits, London 1814. Vgl. A. Bain, Mental and moral science 597.

Fortpflanzung. Aus dem ersten Trieb entstehen durch allmähliche Entwicklung alle persönlichen, aus dem zweiten alle gesellschaftlichen Neigungen. Der Kampf zwischen diesen selbstischen und gesellschaftlichen Neigungen bildet das sittliche Leben. Und da die Biologie lehrt, daß der Selbsterhaltungstrieb als der ursprüngliche auch der niedrigere sei, so müssen im Widerstreit die egoistischen Neigungen den altruistischen weichen. Je weiter die Moral voranschreitet, um so mehr wird der Altruismus den Egoismus verdrängen und sich schließlich zur allgemeinen Bruderliebe entfalten.

In ähnlichen Geleisen bewegen sich heute die allermeisten Anhänger der Abstammungslehre. Im einzelnen weichen sie weit voneinander ab; aber darin kommen sie alle überein, daß die Moral durch allmähliche Entwicklung entstanden und in fortwährender Umbildung begriffen sei. E. Laas[1] findet den letzten Quell unserer moralischen Urteile „in den Gefühlen der Menschheit"; alle moralischen Anmutungen sind Erzeugnisse des menschlichen Gesellschaftslebens, hinter denen letzten Endes nur Bedürfnisse und Erfahrungen stehen. E. Haeckel[2] betrachtet seine monistische Ethik als einen Teil der Naturwissenschaften. Die Sitten sind „durch Anpassung der sozialen Säugetiere an die natürlichen Existenzbedingungen erworben, also auf physikalische Gesetze zurückzuführen. Unsere moderne Biologie erblickt demnach in den Sitten ... die Wirkung von physiologischen Tätigkeiten des Organismus."

R. v. Jhering[3] behauptet: „Es gibt keine Handlung, die an sich böse wäre." „Der Unterschied von gut und bös liegt nicht in den Dingen an sich, sondern ergibt sich erst aus der Beziehung der Dinge und Handlungen auf die Zwecke der Menschen." Je nach dieser Zweckbeziehung kann das, was gut ist, böse, und das, was böse, gut werden. Fr. Paulsen leugnet das Dasein einer „allgemein gültigen Moral". „Wie ein Engländer ein anderer ist als ein Chinese oder ein Neger, und auch ein anderer sein will und soll, so gilt für jeden unter ihnen auch eine andere Moral." Noch mehr. Nicht bloß für die verschiedenen Völker, sondern auch für die verschiedenen Stände und Klassen, „für Männer und Weiber, für Künstler und Kaufleute, ja schließlich für jeden einzelnen Menschen" gibt es eine besondere Moral[4]. Gumplowicz meint: „Die

[1] Idealistische und positivistische Ethik (1882) 222.

[2] Die Lebenswunder. Volksausgabe. Kap. 18, S. 165.

[3] Der Zweck im Recht II (1882) 214.

[4] System der Ethik I 7—8 19. Im Verlaufe seiner Untersuchungen macht jedoch Paulsen Zugeständnisse, welche das Gesagte zum Teil wieder aufheben. Mord, Ehebruch, Diebstahl sollen allgemein schlecht sein (S. 20). In seinem Werke „Kant. Sein Leben und seine Lehre„ (1899, 399 ff.) behauptet er, die moderne Wissenschaft habe im Gegensatz zu Kant die absoluten und unwandelbaren Begriffe und Grundsätze in Metaphysik, Religion, Dogmatik, Recht und Moral gänzlich aufgegeben, sie bekenne sich zu der relativistischen oder historisch-genetischen Denkweise.

staatliche Ordnung ist die jeweilige sittliche Ordnung." Und wiederum: „Die Idee der Sittlichkeit ist nichts anderes als der geistige Niederschlag der gewordenen staatlichen Zustände[1]." Eine richtige Moral der Charakterlosigkeit statuiert A. Menger: „Sittlich ist derjenige, der sich den sozialen Machtverhältnissen anpaßt; unsittlich, wer gegen sie Widerstand leistet[2]." Fr. Berolzheimer verwirft die absolute Ethik, weil sie mit den Tatsachen ebensowenig in Einklang zu bringen sei als der reine Evolutionismus.

„Die Ethik entsteht erst mit der Kultur; sie macht die Wandlungen der Kultur mit, sie beschränkt sich auf die Kulturwelt. Nicht der Mensch ist Subjekt der Ethik, sondern der Kulturmensch[3].

Nach Eduard Westermarck[4] beruhen alle Moralbegriffe auf Gefühlen der Mißbilligung oder Billigung.

Die Behauptung, eine Handlung sei gut oder bös, will nur besagen, dieselbe sei geeignet, in demjenigen, der dieses Urteil ausspricht, ein Gefühl der Billigung oder Mißbilligung zu erregen. Die Moralbegriffe sind daher im wesentlichen Verallgemeinerungen der Neigung gewisser Erscheinungen, solche Gefühle hervorzurufen. Da nun die Gefühlsanlagen der Menschen sehr verschieden und veränderlich sind, so kann es keine streng allgemeinen sittlichen Begriffe und Urteile, keine allgemeinen sittlichen Wahrheiten geben (Ebd. 13—14). Wie unterscheiden sich aber die sittlichen Gefühle der Billigung oder Mißbilligung von andern außersittlichen Gefühlen, z. B. Zorn und Rache? Durch den Charakter der Uneigennützigkeit, Unparteilichkeit und einen Zug der Allgemeinheit. Diese Eigenschaften erlangen die Gefühle der Mißbilligung und Billigung in und durch die Gesellschaft, welche die Wiege des sittlichen Bewußtseins ist; die ersten sittlichen Gefühle drückten nicht die persönlichen Gefühle einzelner Individuen aus, sondern die Gefühle, die von ganzen Gemeinschaften geteilt wurden. Sie waren der Ausdruck der öffentlichen Mißbilligung bzw. Entrüstung oder Billigung. Im Laufe der Entwicklung bildet sich aber das individuelle Gewissen aus und lehnt sich vielfach auf gegen die überlieferten Anschauungen[5].

Die Sätze der Moral „sind Formeln, wodurch das der Entwicklung des menschlichen Wesens unter den gegebenen Umständen angemessene Verhalten bezeichnet wird".

[1] Allgem. Staatsrecht (1897) 267 und 343.

[2] Neue Moral (1905) 3.

[3] System der Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, Bd. III: Philosophie des Staates (1906) 130.

[4] Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe. Deutsch von L. Katscher. 2 Bde. Leipzig 1907—1909.

[5] Eingehender haben wir die ethischen Anschauungen Westermarcks besprochen in den „Stimmen aus Maria-Laach" LXXVIII 388 ff. Westermarck verfügt über ein umfangreiches ethnologisches Wissen. Das in seinem Werke aufgeschichtete

Den eigentlichen Moralnihilismus vertreten M. Stirner (Pseudonym für Caspar Schmidt) und Fr. Nietzsche.

Anfang und Ende bei Stirner[2] ist das „Ich", der einzelne individuelle Mensch, Ich — der Einzige.

Alles andere, Dinge und Menschen, ist mein Eigentum, soweit meine Macht reicht, sie Mir zu eigen zu machen, und Ich es will. Pflichten gegen andere gibt es nicht, mithin auch keine Moral. Ich bin absolut. Wo Mir die Welt in den Weg kommt, da verzehre Ich sie, um den Hunger des Egoismus zu stillen. Du bist für mich nichts als — meine Speise, gleichwie auch Ich von dir verbraucht werde. Wir haben zueinander nur die Beziehung der Brauchbarkeit, des Nutzens. Wir sind einander nichts schuldig. Was Ich dir schuldig zu sein scheine, das bin Ich höchstens Mir schuldig. Zeige Ich dir eine heitere Miene, um dich gleichfalls zu erheitern, so ist Mir an deiner Heiterkeit gelegen, und meinem Wunsche dient meine Miene.

Eigner und Schöpfer meines Rechts — erkenne Ich keine andere Rechtsquelle an als Mich, weder Gott noch den Staat, noch auch den Menschen selbst mit seinen „ewigen Menschenrechten". Was Ich mein Recht nenne, ist aber meine Macht. — Auch eine eigentliche Gesellschaft erkennt Stirner nicht an, sondern bloß eine Vereinigung von Ichen, die für Mich nur besteht, solange Ich will. Kurz, bei Stirner ist der Egoismus und die Unabhängigkeit des Individuums bis zur äußersten Grenze folgerichtig, aber ebendeshalb um so absurder durchgeführt[1].

Nietzsche stimmt mit Stirner darin überein, daß er jede Autorität sowohl auf sittlichem als geistigem Gebiete ablehnt und niemand über sich anerkennt. Diese Richtung entsprang zum Teil seiner maßlosen Selbstüberhebung und hängt auch innig zusammen mit seinem krankhaften und nie rastenden Drang, über sich selbst hinauszukommen zu immer fernerer geistiger Höhe. Daher auch seine Abneigung gegen feste Überzeugungen, unwandelbare Wahrheiten. Leistet er sich doch den Satz: „Nichts ist wahr, alles ist erlaubt." Ein eigentliches streng konsequentes System läßt sich deshalb bei Nietzsche nicht erwarten. Doch finden sich in den früheren Schriften„ besonders in „Zur Genealogie der Moral" (1892) und „Jenseits von Gut und Böse" (1891) einige Ansätze dazu. Er nennt zwar sein System Immoralismus und will der Moral den Krieg erklären, aber schließlich stellt er doch eine Moral für die „geistige Aristokratie", die „Übermenschen", auf, die auf dem „Willen zur Macht" beruht.

---

reiche ethnologische Material hat bleibenden Wert. Leider steht er ganz im Banne der darwinistischen Abstammungslehre, und seine Abneigung gegen das positive Christentum verleitet ihn oft zu ungerechten Urteilen.

[1] Der Einzige und sein Eigentum (1844); neue Aufl. Leipzig 1892.

[2] R. Schellwien, M. Stirner und Fr. Nietzsche (1892) 9 ff.

Gut war ursprünglich gleichbedeutend mit vornehm, edel — im ständischen Sinn. Alles, was der Starke, Mächtige, Vornehme tat, und ebenso alle seine Neigungen, Leidenschaften, Laster waren gut. Das unterdrückte Volk, der Pöbel, dagegen und sein Handeln war schlecht oder schlicht, das heißt nicht sittlich gut, jedoch ohne schlimme Nebenbedeutung. Erst allmählich brachte das unterdrückte Volk aus Haß und Neid die Unterscheidung von gut und bös im moralischen Sinne auf, indem es die Eigenschaften und das Verhalten der Mächtigen und Vornehmen *böse*, das eigene Verhalten dagegen *gut* nannte. So entstand der Gegensatz zwischen *Herren- und Sklavenmoral*. Die Mächtigen betrachten nach wie vor alle ihre selbstischen Neigungen und Gelüste als vornehm und gut, die unterdrückten Sklaven und der Pöbel dagegen preisen die „Herdeninstinkte", das heißt alle den Unterdrückten notwendigen oder nützlichen Eigenschaften, wie Armut, Geduld, Sanftmut, Gehorsam, Nächstenliebe. *Rom* und *Judäa* waren die konkreten Träger dieses Gegensatzes zwischen der Herren- und Sklavenmoral. Judäa und nach ihm Christentum und Buddhismus mit ihrer Volksreligion haben gegen Rom gesiegt und allmählich der „Sklavenmoral", der „Moral des gemeinen Mannes", das Übergewicht errungen. Die Ohnmacht wurde zur Güte, die ängstliche Niedrigkeit zur Demut, die Unterwerfung unter verhaßte Unterdrücker zum Gehorsam, die Feigheit zur Geduld „umgelogen" (Zur Genealogie der Moral 29). „*Die ganze Moral ist eine beherzte lange Fälschung*" (Jenseits von Gut und Böse 257). Sie ist „die Kastration der Natur durch Deszendenzphilosophen".

Es gilt deshalb, die verkehrten hergebrachten religiösen und moralischen Begriffe „umzuwerten". Die „Herrenmoral" ist das ursprüngliche, allein echte Wertsystem. Die heutige Moral ist eine Moral des Niederganges; nihilistische Werte führen die Herrschaft. Nietzsches Moral dagegen soll den lebensbejahenden Typus darstellen. Mehr Leben! ist ihre Forderung, gesteigertes, selbstherrliches, an sich glaubendes, mächtiges Leben. Dieses Leben muß und soll bejaht werden, das ist das oberste Gebot der Moral[1]. Der *geistig Vornehme befindet sich jenseits von gut und bös im überlieferten Sinn*. Für ihn gibt es keine höhere sittliche Ordnung, der er sich zu unterwerfen hätte. Der Egoismus gehört zu seinem Wesen, und er nimmt diesen Tatbestand des Egoismus ohne jedes Fragezeichen als etwas Selbstverständliches hin, das im Urgesetze der Dinge begründet sein mag (Jenseits von Gut und Böse 241).

Die Gesellschaft hat nicht das Gemeinwohl zum Zweck; die geistige Aristokratie ist sich selbst Zweck; um ihretwillen muß eine Unzahl von Menschen „zu Sklaven, zu unvollständigen Menschen herabgedrückt und vermindert werden". Für die Herdenmenschen gilt also eine andere Moral als für die geistigen Aristokraten. Nichts verabscheut Nietzsche mehr als das Mitleid. Die Schwachen und Mißratenen sollen nicht erhalten werden, sondern zugrunde gehen. Schon von diesem Standpunkt begreift man den wilden Haß Nietzsches gegen das Christentum. Die Gesellschaft ist nur „Unterbau und Gerüst, an dem

[1] Vgl. *Riehl*, Friedrich Nietzsche, der Künstler und der Denker (1901) 123.

sich eine ausgesuchte Art Wesen zu ihrer höheren Aufgabe . . . emporzuheben vermag; vergleichbar jenen sonnensüchtigen Kletterpflanzen auf Java . . ., welche mit ihren Armen einen Eichbaum so lange und oft umklammern, bis sie endlich, hoch über ihm, aber auf ihn gestützt, im freien Lichte ihre Krone entfalten und ihr Glück zu Schau tragen können" (Jenseits von Gut und Böse 237). „Ein Volk ist der Umschweif der Natur, um zu sechs, sieben großen Männern zu kommen — ja, um dann um sie herumzukommen" (Ebd. 93). Nietzsche empfiehlt deshalb geradezu die Züchtung einer neuen, über Europa regierenden Kaste (Ebd. 225 ff.). Er wollte durch Höherzüchtung der Menschheit das Genie erblich machen.

Das ist die Moral des Größenwahns. Nietzsche hat sich offenbar selbst zu den geistigen Aristokraten gerechnet, die von Haus aus jenseits von gut und bös leben und von Höhe zu Höhe emporklettern. In seinem maßlosen Dünkel erklärte er sich für den Lehrer der Menschheit, und an Frl. von Meysenbug schrieb er einst: „Es kann kommen, daß einmal ganze Jahrhunderte auf meinen Namen ihre höchsten Gelübde tun." Das ist Wahnsinn.

Die Grundlage seiner oben dargelegten Gedanken ist die völlig unerwiesene, ja offenbar unwahre Behauptung, daß ursprünglich gut und bös nur vornehm und nicht vornehm im ständischen Sinne bedeutet habe. Die Bildung der ersten sittlichen Begriffe geht jeder ständischen Gliederung schon voraus und ist nicht ihre Wirkung. Und wenn die Ansicht Nietzsches richtig wäre, was sollte uns dann hindern, die ganze Moral in die Rumpelkammer zu werfen, und offen und ungescheut den gewaltsamen und listigen Kampf ums Dasein zu proklamieren, wie er unter Raubtieren herrscht[1]? Trotzdem redet er von Pflichten aller Menschen. „Die Menschheit soll fortwährend daran arbeiten, einzelne große Menschen zu erzeugen; dies und nichts anderes ist ihre Aufgabe." Daraus ergibt sich die Frage an jeden einzelnen Menschen: „Wie erhält dein Leben den höchsten Wert, die tiefste Bedeutung? wie ist es am wenigsten verschwendet?" Antwort: Gewiß nur dadurch, „daß du zum Vorteile der

[1] Über Nietzsche handeln R. v. Nostitz-Rieneck S. J. in den Stimmen aus Maria-Laach XLV 229; G. Simmel in der Zeitschrift für Philosophie CVII 212. J. Reiner, Fr. Nietzsche, der Immoralist und Antichrist, 1916. Nietzsche hat schon eine ganze Schule. So bewegt sich Starkenburg (Die Wertung der sittlichen Persönlichkeit [1894]) ganz im Geleise der Ideen Nietzsches; desgleichen Rud. Steiner, Philosophie der Freiheit, 1894. Ernst Mann, der in seinem Buche „Moral der Kraft" (1920) Kraft und Stärke als das Endziel des menschlichen Lebens bezeichnet und dementsprechend die Vernichtung der Schwächlinge und Kranken fordert. Zu den Schwächlingen rechnet er alle Tuberkulösen, alle mit erblicher Geschlechtskrankheit Belasteten, alle Geisteskranken, Krüppel, Blinden und überhaupt alle Arbeitsunfähigen. Als Todesart empfiehlt er für diese Schwächlinge den Selbstmord. Wer den Mut dazu nicht hat, soll von der staatlichen Behörde durch Betäubungsmittel getötet werden.

seltensten und wertvollsten Exemplare lebt, nicht aber zum Vorteile der meisten d. h. der einzeln genommen wertlosesten Exemplare". Nietzsche verurteilt deshalb unsere Kultur, die nicht Genies erzeugt, sondern dem Dienst des allgemeinen Wohls, der „viel zu vielen" lebt und Mittelmäßigkeiten züchtet.

Nietzsche hat viele Bewunderer und Anhänger gefunden, besonders unter den Halbgebildeten und den Jugendlichen. Warum wohl? Die von ihm verheißene Befreiung von jeder Moral und jeder Autorität findet nur zu leicht freudigen Widerhall in dem nach Freiheit und Ungebundenheit lechzenden Menschenherzen. Auch die verblüffende Keckheit, mit der er alles leugnet und verhöhnt, was andern ehrwürdig und heilig ist, hat für unreife Geister etwas Verlockendes. Es ist ferner nicht zu leugnen, daß sich in seinen Werken neben unzähligen barocken und absurden Behauptungen manche fein geschliffene Perle findet, manche feinsinnige, von tiefer psychologischer Kenntnis zeugende Bemerkung, die durch ihre geistreiche, packende Form großen Eindruck macht. Denn er ist ein Sprachkünstler wie wenige. Es ist übrigens ein tragisches Geschick, daß der sich selbst vergötternde „Übermensch" Nietzsche einen großen Teil seines Lebens als „Untermensch" im Zustand völligen Wahnsinns zubringen mußte.

Zu den Moralskeptikern sind auch die Sozialisten K. Marx, Fr. Engels u. a. mit ihrer sog. „materialistischen Geschichtsauffassung" zu zählen. Es gibt keine unveränderlichen sittlichen und religiösen Ideen. Jedes Zeitalter bildet sich seine neue Sittlichkeit und Religion[1]. „Die jedesmalige ökonomische Struktur der Gesellschaft bildet die reale Grundlage, aus der der gesamte Überbau der rechtlichen und politischen, sowie der religiösen, philosophischen und sonstigen Vorstellungsweise eines jeden geschichtlichen Zeitabschnittes in letzter Instanz zu erklären sind[2]."

J. H. v. Kirchmann hält die Autorität als solche für den einzigen Maßstab des sittlich Guten.

„Das Sittliche[3] ist für den Menschen das Unbedingte, das nicht gilt, weil das Gebot einen guten Grund hat, sondern weil es von der Autorität geboten ist. Das Gebot ist der alleinige und zugleich letzte Grund des Moralischen wie des Rechtes[4]." Auf den Inhalt des Befohlenen kommt es nicht an, der ändert sich nach Ort und Zeit. Es kann deshalb kein sachliches

---

[1] Vgl. hierüber Cathrein, Der Sozialismus, 16. Aufl. 1922, S. 33 ff.

[2] Engels, Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft (1891) 25.

[3] Gemeint ist das sittlich Gute (vgl. oben S. 156).

[4] Die Grundbegriffe des Rechtes und der Moral (1869) 137; vgl. Katechismus der Philosophie (1877) 165.

Prinzip für den Inhalt des Gebotenen aufgestellt werden, es gibt kein höheres Sittliche, das über dem daseienden Sittlichen stände und den Maßstab für dessen Beurteilung abgeben könnte. Unter Autorität versteht Kirchmann eine Macht, deren Überlegenheit dem Untergebenen als unermeßlich und unendlich erscheint.

Will Kirchmann konsequent bleiben, so muß er zugeben, wenigstens die Unterwerfung unter die Autorität sei sittlich gut, unabhängig von und vor jedem Gebot. Damit gewinnt aber das Sittliche einen Inhalt. Außerdem fragt es sich gleich wieder: ist die Unterwerfung unter jede Autorität sittlich gut oder bloß die Unterwerfung unter die rechtmäßige Autorität? ist es sittlich gut, sich allen Geboten zu unterwerfen, auch den niederträchtigsten? Bei etwas tieferem Nachdenken wäre Kirchmann selbst auf eine Untersuchung über den Inhalt des Sittlichen gekommen[1].

§ 2. Widerlegung des Moralskeptizismus.

1. Schon die Moralskeptiker Griechenlands beriefen sich für ihre Leugnung jedes in der Natur begründeten Unterschieds zwischen gut und bös auf die große Meinungsverschiedenheit in sittlichen Dingen[2]. Doch so groß diese Verschiedenheit auch ist, es bleibt immer noch genug Gemeinsames bestehen, um den Moralskeptizismus als unhaltbar erscheinen zu lassen. Wir behaupten freilich nicht, alle sittlichen Begriffe und Grundsätze seien bei allen Völkern aller Zeiten als gültig anerkannt. Es gibt Gebote, die dem Christentum eigentümlich sind und die übernatürliche Offenbarung voraussetzen. Auch außerhalb des Christentums haben die verschiedenen Religionen alle ihre eigentümlichen religiösen Gebote.

[1] Wollten wir Ed. v. Hartmann (Das sittliche Bewußtsein 79 ff.) glauben, so hätten wir auch den „geistesmörderischen Jesuitismus", d. h. die katholische Kirche, zu den Anhängern des skeptischen Moralpositivismus zu rechnen: „Das Moralprinzip der kirchlichen Autorität erklärt nur eins für sittlich oder unsittlich: den Gehorsam oder Ungehorsam gegen die Kirche" (S. 80). Dieses hierarchische Prinzip sei gut gewesen für das germanische Barbarentum, auf einer höheren Stufe wirke es wie „eine chronische Bleivergiftung, die schmerzhafte Koliken und Paralysen ganzer Gliedmaßen herbeiführt". Der Gedanke an diese Koliken wird manchen Biedermann mit Entsetzen gegen die katholische Kirche erfüllen. Aber er mag sich trösten. Hartmann malt ihm nur ein Schreckgespenst vor. Nie und nimmer hat die katholische Kirche gelehrt, der Gehorsam gegen die Kirche sei der oberste Maßstab des Sittlichen. Wie jede von Gott eingesetzte Autorität, so kann auch die Kirche nie befehlen, was seiner Natur nach sittlich böse ist, wie Lüge, Ehebruch, Diebstahl, Meineid u. dgl. Außerdem ist sie an die ihr von Gott verliehenen Vollmachten gebunden. Aus den Werken Hartmanns gewinnt man den Eindruck, daß er sich mehr Mühe gegeben hat, den Buddhismus als die katholische Kirche kennenzulernen.

[2] Arist., Ethic. Nic. 1, 1, 1094 b 16. Diogen. Laert. 9, 83; Sextus Empiricus, Pyrrho 3, 169; vgl. auch Locke, Essay concern. hum. understand. 1, 3, 9.

Ebenso können auf Grund der Gewohnheit oder staatlicher Gesetze bei einem Volke gewisse Handlungen als geboten oder verboten gelten, bei andern nicht. Was wir aber behaupten, ist: es gibt eine Summe von sittlichen Grundsätzen, die wir bei allen Völkern antreffen, und die zugleich die Grundlage und den Maßstab für alle positiven Gesetze und Vorschriften bilden. Es handelt sich hier im wesentlichen um die obersten, von selbst einleuchtenden sittlichen Grundsätze, wie z. B. daß man nichts Böses tun, daß man vernünftig handeln, andern kein Unrecht tun solle u. dgl., und die unmittelbaren Schlußfolgerungen daraus, die im sog. Dekalog enthalten sind.

Wir leugnen auch keineswegs eine Entwicklung der sittlichen Erkenntnis. Gewisse Grundbegriffe und Grundsätze sind ein Gemeingut aller Menschen, aber von der spontanen und unreflektierten Erkenntnis dieser obersten Grundsätze bis zur vollen und allseitigen wissenschaftlichen Erkenntnis der ganzen sittlichen Ordnung ist ein weiter Weg. Das Einmaleins und die vier Spezies gelten immer und überall. Hindert die Anerkennung dieser Tatsache etwa den Fortschritt der Mathematik? Im Gegenteil. Sie ist die Grundlage jedes Fortschrittes. Ähnlich verhält es sich in der Moral. Hält man dies vor Augen, so ist unschwer die Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit darzutun.

Es ist eine unleugbare Tatsache, daß alle Völker ohne Ausnahme einen Unterschied machen zwischen gut und bös, zwischen Tugend und Laster, und dementsprechend die Menschen in gute und böse einteilen. Es mag sein, daß nicht alle Völker im einzelnen dasselbe gut und bös nennen, aber alle kommen darin überein, daß sie viele Handlungen als gut, andere als schlecht ansehen, und daß sie diejenigen loben, welche die ersteren vollbringen, die letzteren unterlassen, und die andern tadeln. Sie sind also überzeugt, daß man das Gute tun, das Böse lassen solle. Wir mögen gehen, wohin wir wollen, nach Asien oder Amerika oder Afrika, wir mögen mit Menschen zusammenkommen, deren Anschauungen sonst himmelweit von den unsrigen verschieden sind: so können wir doch gleich mit ihnen über die sittliche Ordnung, über gut und bös, recht und unrecht reden. Wir fühlen gleich, daß wir auf gemeinsamem Boden stehen, daß die Sittlichkeit nicht etwas an nationale Schranken und Gewohnheiten Gebundenes, sondern etwas wesentlich Internationales, eine allgemein menschheitliche Angelegenheit ist. Dies gilt nicht bloß in bezug auf die Kulturvölker, sondern auch in bezug auf die am meisten verwahrlosten Naturvölker, wenn man sich nur in Sprache und Darstellung ihrem Bildungsgrade anzupassen versteht.

Die hier behauptete Tatsache der Einheit und Allgemeinheit des sittlichen Bewußtseins haben wir anderswo eingehend be-

wiesen[1]. Die grundlegende Bedeutung derselben für die folgenden Ausführungen nötigt aber, auch an dieser Stelle etwas näher auf sie einzugehen. Bekanntlich wurde sie von manchen Forschern, die um jeden Preis an dem tierischen Ursprung des Menschengeschlechtes festhalten wollten, geleugnet. So schreibt John Lubbock (Lord Avebury): „Ich glaube in der Tat, man muß von den niederen Rassen des Menschengeschlechtes sagen, daß sie jeder Vorstellung von recht und unrecht entbehren[2]." Ähnlich drückt sich Herbert Spencer aus[3]. „Die wilden Naturvölker," sagt Haeckel[4], „die auf der tiefsten Stufe noch keine Religion besitzen, verhalten sich in bezug auf ihre Sitten nicht verschieden von den höheren sozialen Tieren."

Doch die neuere ethnologische Forschung hat die Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit so außer Zweifel gestellt, daß ein Widerspruch von seiten ernster Forscher kaum mehr zu befürchten ist. „Wir kennen," schreibt der in dieser Frage gewiß nicht voreingenommene Westermarck[5], ‚kein wildes Volk ohne Sitten, und wie wir in der Folge sehen werden, drücken Wilde ihre Entrüstung oft in einer ganz unmißverständlichen Weise aus, wenn ihre Sitten übertreten werden. Verschiedene Angaben beweisen, daß die niedrigeren Rassen ein gewisses Gefühl von Gerechtigkeit, die Blüte aller sittlichen Gefühle, besitzen. Und die Annahme, daß Gewissensbisse unter ihnen unbekannt, ist nicht nur unbegründet, sondern widerspricht den Tatsachen. Die Antwort des jungen Australiers, den Howitt fragte, ob er nicht, wenn die Alten abwesend, ein weibliches Opossum essen dürfe, (‚das dürfte ich nicht, das wäre unrecht'), beweist sicherlich gewissenhafte Achtung für ein Sittengebot und ist, wie Fison bemerkt, ‚ein schlagendes Beispiel' des ‚sittlichen Gefühls', das Sir John Lubbock den Wilden abspricht. Hübbe-Schleiden (‚Ethiopien') erklärt, daß er unter seinen Dienern Neger hatte, die in ihrem Pflichtgefühl nicht unter, sondern eher über den Europäern standen. New sagt von den Wanika: ‚Das Gewissen wacht in ihnen als der Statthalter des allmächtigen Gottes und entschuldigt oder beschuldigt sie dauernd. Es mag abgestumpft, verhärtet, überhört werden, doch es ist da'. Arbousset bat einmal die Betschuanen, sie möchten ihm sagen, ob die Schwarzen ein Gewissen hätten. ‚Ja, alle haben

---

[1] Vgl. Cathrein, Die Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit. Man vergleiche auch, was weiter unten (S. 457) über die Promulgation des Naturgesetzes gesagt wird. Außerdem verweisen wir für die angegebene Tatsache auf W. Schneider, Allgemeinheit und Einheit des sittlichen Bewußtseins, Köln 1895 (Vereinsschrift der Görresgesellschaft); ferner desselben „Die Naturvölker", 2 Bde., Paderborn 1885—1886; desselben „Die Religion der afrikanischen Naturvölker"; A. Le Roy, La religion des primitifs, Paris 1909, 199 ff.

[2] Entstehung der Zivilisation (deutsche Ausg.) 340. Ähnliche Aussprüche von andern Reisenden s. bei Westermarck, Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe, I, 105.

[3] Zeitschrift für Philosophie und philosoph. Kritik XCV, 1. Heft, S. 58.

[4] Die Lebenswunder, 18. Kap.

[5] Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe, I, 104.

eins', war die Antwort. ‚Und was tut es ihnen?' ‚Es ist ruhig, wenn sie gut sind, und quält sie, wenn sie sündigen.' ‚Was nennt ihr Sünde?' ‚Den Diebstahl, der mit Zittern begangen wird; den Mord, von dem man sich wieder und wieder reinigt, und der doch immer Gewissensbisse hinterläßt.' Washington Matthews bezieht sich auf eine Stelle in einer Erzählung der Navaho, die ‚zeigt, daß der, welcher sie schrieb, wohl wußte, was die Qual der Gewissensbisse nicht nur wegen einer verbrecherischen, sondern schon wegen einer ungroßmütigen, unkindlichen Tat sein kann'."

Von den Tongainsulanern schreibt Mariner[1], „daß ihre Vorstellungen von Ehre und Gerechtigkeit nicht sehr viel von den unseren abweichen, es sei denn in der Stärke, indem sie manches als mehr, manches als weniger ehrenvoll ansehen als wir"; und an einer andern Stelle: „die Begriffe der Tongainsulaner von Ehre und Gerechtigkeit (sind) ziemlich fest umrissen, dazu dauernd und allgemein anerkannt". Die Otahitier, sagt Cook[2], „haben eine Kenntnis von recht und unrecht nach den bloßen Vorschriften des natürlichen Gewissens; und sie verurteilen sich unwillkürlich, wenn sie andern das tun, für was sie andere verurteilen würden, wenn diese es ihnen täten".

Über die Eingeborenen der Gazellenhalbinsel im Bismarckarchipel (Neu-Pommern) berichtet der Missionär Jos. Meier M. S. C. aus Rakunei[3]: Der Eingeborene „hat auch einige sittliche Kriterien, um zwischen gut und bös unterscheiden zu können ... Auf sittlichem Gebiet ist vor allem stark ausgeprägt die Erkenntnis von der Unerlaubtheit des Ehebruchs ... Eine ebenso klare Vorstellung hat der Eingeborne von der Unerlaubtheit des Diebstahls. Er weiß eben sehr gut zu unterscheiden zwischen ‚mein' und ‚dein'. Kommunismus gibt es nicht bei den Eingeborenen. Wie es die bei den Kanaken üblichen Schimpfwörter dartun, in denen er einem andern sein verkehrtes Handeln vorhält, steigt das sittliche Empfinden der Eingeborenen auch zu den Details herab. Der Inzest ist ihm verwerflich, das Lügen, das Faulenzen, die Völlerei usw." — Von den Aino sagt H. v. Siebold[4]: „Für gute Taten sowohl als auch für böse kann nach dem Glauben der Aino in diesem Leben schon durch Wohlergehen oder Krankheit eine Vergeltung erfolgen, jedoch ebenso auch durch Reue und Besserung eine Vergebung der Sünden von dem „großen Geiste" erworben werden. Nach dem Tode des Menschen begibt sich die Seele je nach dem Willen des ‚Kamoi' entweder nach dem Kamoi mochiri, das heißt nach der Insel des ‚großen Geistes', oder nach Wen mochiri, das heißt nach der ‚schlechten Insel' ... Sie sagten mir auch, das es im eigenen Willen des Menschen liege, Gutes und Böses zu tun, ebenso wie jeder Mensch dieselbe Arbeit gut oder schlecht zu ver-

[1] Vgl. Cathrein, Die Einheit des sittlichen Bewußtseins, III, 494 u. 501.
[2] Zitiert bei Spencer, Die Prinzipien der Ethik, I, 331.
[3] Anthropos, internationale Zeitschrift für Völker und Sprachkunde, II (1907), 384 f.
[4] Ethnologische Studie über die Aino auf der Insel Yesso, Berlin 1881, 24.

richten imstande sei." Die Hauptgebote der Aino-Moral lauten: „Das Alter zu ehren, nicht zu stehlen und nichts Unwahres zu sagen."

Von den Negern im Sudan, am Weißen Nil, sagt der Missionsbischof Fr. X. Geyer[1]: „Das göttliche Sittengesetz ist ihrem Herzen eingeprägt. Mord, Diebstahl, Mißhandlung der Eltern, grobe Vergehen gegen die Sittlichkeit und besonders Ehebruch gelten als Sünden. Das sind Anhaltspunkte der Erklärung unserer Glaubens- und Sittenlehre." Die Warundi in Zentralafrika „haben ganz klar die Begriffe von gut und bös, wahr und falsch, recht und unrecht, und alle großen sittlichen Grundsätze. Sie besitzen auch Wörter, mit denen sie diese Ideen ausdrücken[2]." Allerdings ist ihre Sprache in bezug auf abstrakte sittliche und religiöse Begriffe viel ärmer als die der christlichen Völker, aber daraus folgt nicht, daß sie nicht wenigstens praktisch die allgemeinsten Grundsätze von gut und bös, recht und unrecht kennen und danach ihr Handeln beurteilen. Sehr richtig ist die Bemerkung Westermarcks[3]: „Ein Volk mag sich keine bewußte Vorstellung von dem machen, was sittliche ‚Begriffe' in strikt ‚abstrakter Form' sind, und doch zugleich praktisch recht und unrecht, gut und bös unterscheiden."

Der schon erwähnte Bischof A. Le Roy, der zwanzig Jahre als Missionär in Afrika wirkte und sich zugleich eingehend mit ethnologischen Studien befaßte, nennt die Behauptung. es gebe keine allgemeine Moral, einen Irrtum. Speziell von den Negern sagt er: „‚Es gibt keine allgemeine Moral'! Nun wohl, das ist ein Irrtum ... Wenn auch ihre sonst reich mit Zeitwörtern und Namen versehenen Sprachen arm sind an Adjektiven, so findet man doch deren überall, um das zu bezeichnen, was gut und bös, wahr und falsch, gerecht und ungerecht ist. Die Unterscheidung von gut und schlecht, und zwar nicht nur im physischen, sondern auch im moralischen Sinn, ist bei ihnen etwas so Selbstverständliches, daß man selbst den wildesten unter ihnen sehr in Erstaunen setzen würde, wenn man sich den Anschein geben wollte, sie ihnen abzustreiten. Sie haben viele Dinge, die ihnen als erlaubt, und andere, die ihnen als unerlaubt gelten. Zudem ist die persönliche Verantwortlichkeit des erwachsenen, freien und geistig gesunden Menschen die Grundlage für Lohn und Strafe. Und fragt man, welches die erste und grundlegende Idee sei, die den primitiven Völkern diese Gesinnungen, diese Achtung der Gesetze und Sitten einflößt... so findet man als Hintergrund und Grundlage ihrer Moral das wahrhaft angeborene Gefühl oder sozusagen den Instinkt der Gerechtigkeit verbunden mit einer gewissen Neigung zum Guten und Abneigung gegen das Böse[4]."

Von den Negern Südafrikas sagt Livingstone[5]: „Ihr Begriff vom sittlich Schlechten unterscheidet sich in keiner Weise vom unsrigen; doch glauben

---

[1] Katholische Missionen, Freiburg, Jahrg. 1908—1909, 19.

[2] So Van der Burgt aus der Gesellschaft der Weißen Väter in seinem vortrefflichen Dictionnaire français-Kirundi Bois-Le-Due, Hollande, 1903.

[3] Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe, I, 107.

[4] La religion des primitifs, 204—205.

[5] Neue Missionsreisen in Südafrika, übersetzt von Martin (1874), 242.

sie, daß sie nur niederen Wesen, nicht aber dem höchsten Wesen verantwortlich sind. Böse Reden, Lügen, Haß, Ungehorsam gegen die Eltern und Vernachlässigung derselben werden von den Einsichtigeren unter ihnen als Dinge bezeichnet, die sie ebensogut wie Diebstahl, Mord und Ehebruch als sündhaft kannten, bevor sie etwas von den Europäern oder ihrer Lehre wußten."

Von den Australnegern sei das Wort Collins' angeführt, daß sie zwischen gut und bös in unserem Sinn sehr wohl zu unterscheiden wissen[1]. Deisenhammer rühmt ihnen nach, daß sie „von guter Gesinnung, leicht zu gewinnen sind und ihre hoch in Ehren gehaltene Moral haben"[2]. Nach Howitt[3] werden den Jünglingen bei der sog. „Mannesweihe" die sittlichen Pflichten eingeschärft, so z. B. die Pflicht, offen und ehrlich die Wahrheit zu sagen, das Eigentum und die guten Sitten nicht zu verletzen, alte Leute nicht zu mißachten, keinen geschlechtlichen Verkehr mit schutzlosen Weibern oder den Frauen anderer zu pflegen, und besonders widernatürliche Verbrechen zu vermeiden.

Noch sei das Zeugnis Gumillas von den Wilden am Orinoko erwähnt. Er fand, „daß auch bei den am meisten verwahrlosten Wilden die wenn auch verdunkelte Kenntnis vorhanden ist, kraft deren sie das Gute und Böse, das Erlaubte und Unerlaubte unterscheiden[4]".

Diese durch die Ethnographie festgestellte Tatsache wurde auch von jeher von den bedeutendsten Philosophen anerkannt, und zwar nicht bloß von den christlichen im Anschluß an die Lehre des Apostels Paulus (Röm. 2, 14 ff.), sondern auch von den heidnischen. Aristoteles spricht nur die allgemeine Überzeugung aus, wenn er schreibt: „Nicht jede Handlung oder jeder Affekt läßt eine richtige Mitte zu. Denn es gibt einige Affekte, deren bloßer Name schon die Schlechtheit einschließt, wie z. B. böswillige Freude über fremdes Übel, Schamlosigkeit und Neid, und dasselbe gilt von Handlungen, wie Diebstahl, Ehebruch und Mord. Denn diese und die ihnen gleichartigen Dinge werden nicht wegen zu wenig oder zu viel getadelt, sondern weil sie an sich schlecht sind, so daß in denselben nie jemand recht handeln kann, sondern notwendig immer sündigt[5]." In seiner Rhetorik behauptet er, es gebe, wie von recht und unrecht so auch von Gesetzen zwei Arten. Die eine Art von Gesetzen ist jedem Volke eigentümlich; die andere Art ist allgemein und besteht durch die Natur selbst. Denn manches gilt bei allen als von der Natur gerecht oder ungerecht, auch wenn keine Verständigung und kein Vertrag stattgefunden hat. Als Beispiel führt er die Antigone des Sophokles an, die trotz des Verbotes des Kreon es als ein Gebot des Naturrechtes bezeichnet, den Polyneikes zu begraben. Denn dieses Recht gilt nicht

[1] Tagebuch der britischen Volkspflanzung in Neuholland, Halle 1799, 298.
[2] Vgl. Schneider, Allgemeinheit und Einheit des sittlichen Bewußtseins, 37.
[3] The Native Tribes of South-East Australia, London 1904, 533, 584 usw. Vgl. darüber Cathrein, Die Einheit des sittlichen Bewußtseins, III, 251, 253 usw.
[4] Vgl. Cathrein, ebd., III, 33.
[5] Ethica ad Nic., l. 2, c. 4, 1107 a, 8.

erst von heute oder gestern, sondern von ewig, und niemand kennt den Anfang dieses Rechtes oder kann uns von demselben entbinden[1].

In beredten Worten gibt Cicero an vielen Stellen seiner Überzeugung von der Allgemeinheit des sittlichen Bewußtseins Ausdruck. Welches Volk, fragt er, liebt nicht die Güte und Freundlichkeit und verabscheut nicht die Stolzen und Undankbaren[2]? Und wiederum, wer ist einem Menschen so unähnlich, daß die Schlechtigkeit ihn nicht beleidigt und stößt, die Tugend dagegen nicht sein Wohlgefallen findet? Wer haßt nicht eine ausschweifende, unverschämte Jugend, liebt dagegen nicht an diesem Alter Schamhaftigkeit und Beharrlichkeit[3]?

Die Einheit und Allgemeinheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit steht also durch Geschichte und Ethnographie zweifellos fest. Wie ließe sich diese Tatsache erklären, wenn der Unterschied zwischen gut und bös eine freie Einrichtung der Menschen wäre? Es ist ein unumstößlicher Grundsatz jeder gesunden Philosophie: eine allgemeine, immer und überall wiederkehrende Erscheinung verlangt auch eine allgemeine, überall vorhandene Ursache. Eine solche Ursache kann aber in unserem Falle nur der in der Natur selbst gegründete Unterschied zwischen gut und bös sein.

Wenn alle Menschen den Honig süß, den Wermut bitter, den Stein hart, den Sammet weich nennen, so zweifelt niemand daran, daß wir es hier nicht mit einem willkürlichen Urteile zu tun haben, sondern mit einem in der Natur begründeten Unterschied. Warum sollte dies in bezug auf gut und bös anders sein[4]? Es mag infolge anormaler subjektiver Anlage einmal ein Irrtum vorkommen und jemand süß oder bitter, hart oder weich nennen,

---

[1] Rhetor., l. 1, c. 13, 1373 b, 2.

[2] De leg. 1, 11: Quae autem natio non comitatem, benignitatem, non gratum animum et beneficii memorem diligit; quae superbos, quae maleficos, quae crudeles, quae ingratos non aspernatur, non odit?

[3] (De finib. bon. et mal. 5, 22): Quis est tam dissimilis homini, qui non moveatur et offensione turpitudinis et comprobatione honestatis? quis est, qui non oderit libidinosam, protervam adulescentiam? quis contra in illa aetate pudorem, constantiam, etiamsi sua nihil intersit, non tamen diligat? quis Pullum Numitorium, Fregellanum, proditorem, quamquam reipublicae nostrae profuit, non odit? quis urbis conservatorem Codrum, quis Erechthei filias non maxime laudat? cui Tubuli nomen odio non est? quis Aristidem non mortuum diligit? an obliviscimur, quantopere in audiendo, in legendoque moveamur, cum pie, cum amice, cum magno animo aliquid factum cognoscimus?

[4] Vgl. Cicero, De leg. 1, 16: Communis intellegentia notas nobis res efficit easque in animis nostris incohavit, ut honesta in virtute ponantur, in vitiis turpia. Haec autem in opinione existimare, non in natura posita, dementis est. Nam nec arboris nec equi virtus, quae dicitur (in quo abutimur nomine), in opinione sita est, sed in natura. Quodsi ita est, honesta quoque et turpia natura diiudicanda sunt.

was nicht so ist; aber kein Vernünftiger wird wegen solcher Irrtümer bestreiten, daß der Unterschied unserer Urteile über weich und hart, bitter und süß im allgemeinen in der Natur der Dinge begründet sei. Dasselbe gilt auch in bezug auf die bei allen Menschen wiederkehrende Unterscheidung von gut und bös. Anzunehmen, wir trügen allgemein Eigenschaften in die Dinge hinein, die ihnen nicht zukommen, wir hielten die Dinge für gut und bös, obwohl sie es in sich nicht sind, hieße dem vollständigen Skeptizismus Tür und Tor öffnen.

Adickes behauptet[1]: „Absolute Normen, Werte und Zwecke sind noch niemals aufgezeigt als faktisch existierend. Deduktionen dieser wahren Portenta hat man oft zu hören bekommen; aber so glänzend sie waren, ihre Widerlegung war jedesmal noch glänzender." Wir haben diese glänzenden Widerlegungen nirgends finden können. „Die intuitive Moral mit ihrer Annahme eines allgemein angebornen Bewußtseins von dem Unterschied zwischen gut und bös sowie einer mit diesem Bewußtsein verbundenen allgemein menschlichen Verpflichtung zum Guten kann heutzutage nicht mehr als Wissenschaft gelten." Wir nehmen keine angebornen Ideen an. Aber daß allgemein alle Menschen den Unterschied von gut und bös machen, die guten Menschen achten und loben, die bösen verabscheuen, und daß sie sich verbunden erachten, das Gute zu tun und das Böse zu meiden, andern nichts zufügen, was sie selbst von ihnen nicht erleiden wollen, ist eine durch alle ethnologischen Untersuchungen bis zur Evidenz nachgewiesene Tatsache, die sich nicht mit allgemeinen Redensarten über die heutige Wissenschaft beiseite schieben läßt.

Übrigens erstreckt sich die allgemeine Tatsache, auf die wir uns berufen, nicht bloß auf die abstrakte Unterscheidung von gut und bös und die allgemeinsten Prinzipien, sondern auch auf nicht wenige schon mehr ins Einzelne gehende Grundsätze. Wo gäbe es ein Volk, das den Vaterlandsverrat, die schnöde Mißhandlung der Eltern, den Mord eines unschuldigen Freundes, den mutwilligen Vertragsbruch, die Verurteilung eines offenbar Unschuldigen durch den Richter nicht für etwas Verwerfliches, Tapferkeit dagegen, Biederkeit, Keuschheit, Kindesliebe, Dankbarkeit für etwas Lobenswertes, Schönes hielte? Wie ließe sich das erklären, wenn es keinen in der Natur der menschlichen Handlungen selbst begründeten Unterschied gäbe?

Diese Tatsache wird noch beweiskräftiger, wenn man bedenkt, wie viele Völker ihren Göttern die gröbsten sittlichen Verirrungen, wie Ehebruch, Blutschande, Betrug u. dgl., andichteten. Man denke nur an die Götter der Phönizier, an die ärgerlichen Liebeshändel Jupiters, der Venus und der übrigen leichtlebigen Bewohner des Olymp. Wie nahe lag es da, an den Menschen zu entschuldigen, was an den Göttern gepriesen wurde! Und doch, alle Ausschweifungen der Götter waren nicht

[1] Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik, Bd. 107, 15.

imstande, die Überzeugung von der Verwerflichkeit dieser Handlungen zu erschüttern — ein Beweis, wie sehr dieselbe in der Natur der Dinge begründet ist.

Wären die sittlichen Ideen nur das Produkt der jeweiligen gesellschaftlichen Zustände oder die Resultante aus dem Zusammenwirken gesellschaftlicher Faktoren, müßten sie sich dann nicht den jeweiligen gesellschaftlichen Zuständen anpassen und mit ihnen ändern? Das tun sie aber nicht. Obwohl die menschliche Geschichte ein fast beständiger Konflikt mit der sittlichen Ordnung ist, und sich das Laster wie ein breiter Strom in immer wechselnden Gestalten durch die Jahrhunderte wälzt, bleiben doch die allgemeinen sittlichen Grundsätze stets im wesentlichen dieselben und stellen sich dem wirklichen Tun der Menschen schroff gegenüber, dasselbe richtend und verurteilend. Mag eine Gesellschaft noch so tief in Laster versunken sein, immer tönen uns aus ihrer Mitte zahlreiche Stimmen der Edelsten und Besten entgegen, welche das Leben ihrer Zeitgenossen beklagen und verurteilen.

2. Allein erfordern denn „die verschiedenen Ausprägungen des allgemeinen Typus des Menschen nicht jede ihre besondere Moral[1]?" Das Leben ist ja so mannigfaltig und wechselnd, sollten sich da nicht die sittlichen Forderungen ganz verschieden gestalten?

Daß viele sittliche Forderungen im einzelnen verschieden sein können, hebt die Allgemeinheit der Moral nicht auf. Die praktische Vernunft verfährt syllogistisch, indem sie die allgemeinen Grundsätze auf konkrete Fälle anwendet und daraus schließt, was die sittliche Ordnung im Einzelfall von uns fordert. Die Moral besteht zunächst nicht in diesen konkreten Forderungen, sondern in den allgemeinen sittlichen Grundsätzen. „Du sollst Vater und Mutter ehren", ist ein allgemeines Gebot, das immer und überall gilt. Was in den konkreten Fällen dieses Gebot von den einzelnen Menschen verlangt, kann sich nach den Umständen der Person, des Alters, der Zeit usw. sehr ändern, aber das Gebot selbst bleibt unverändert. Das gilt von allen allgemeinen Sittengeboten, und deshalb ist auch die Moral allgemein gültig.

„Wie für den Engländer und den Neger eine verschiedene Diätetik gilt, so auch eine verschiedene Moral, die ja nach unserer Auffassung nichts anderes ist als eine das ganze Leben umfassende Diätetik." Mit diesem Vergleich der Ethik mit der Diätetik schlägt Paulsen sich selbst; denn auch die wissenschaftliche Diätetik vermag gewisse allgemeine, für alle Menschen gültige Regeln aufzustellen. Trotz aller örtlichen, zeitlichen und persönlichen Verschiedenheit ist der menschliche Organismus im wesentlichen überall der-

[1] Paulsen, System der Ethik[7—8], I, 19.

selbe. Die Zusammensetzung und Einrichtung des Gehirns, des Auges, des Herzens, der Lunge, des Blutes, der Verdauungsorgane, der Nerven, Muskeln usw. ist beim Engländer im wesentlichen keine andere als beim Chinesen, Neger oder Indianer. Überall bedarf der Organismus der Nahrung, der Ruhe, der Bewegung, des Sauerstoffes und in bezug auf die Ernährungsmittel ein gewisses Maß von Eiweißstoffen, Fetten, Wasser usw.

Wenn sich sogar für das leibliche Leben allgemein gültige Regeln aufstellen lassen, um wie viel mehr für das sittliche, das vor allem in den Betätigungen des Willens besteht und von Zeit und Ort viel unabhängiger ist. So bleibt z. B. das Verhältnis des Menschen zu Gott überall dasselbe, ebenso das wesentliche Verhältnis des Menschen zu sich selbst und zu seinesgleichen. Mag einer ein Deutscher oder Spanier, ein Papuaner oder Buschmann sein, er hat in gleicher Weise die allgemeine Pflicht der Mäßigkeit, der Gerechtigkeit, der Dankbarkeit, der Liebe zu Eltern und Kindern, der Wahrhaftigkeit und Treue.

3. Die Unhaltbarkeit des Moralskeptizismus ergibt sich auch aus seinen vernunftwidrigen Folgerungen.

a) Ist der letzte Grund des Unterschiedes zwischen sittlich gut und bös das menschliche Gesetz, der Gebrauch, das Herkommen u. dgl., so kann kein Gesetz, keine Sitte, kein Gebrauch mehr sittlich verwerflich sein. Auch die schlechteste Handlung: Mord, Diebstahl, Meineid, Vaterlandsverrat, Blutschande, Ehebruch, kann sittlich gut und lobenswert werden, wenn sie durch Sitte oder Gesetz vorgeschrieben wird. Ein menschliches Gesetz kann nur unter der Voraussetzung schlecht und verwerflich sein, daß es eine über dem menschlichen Gesetz stehende, für alle Zeiten und Orte gültige Richtschnur des Guten und Bösen gibt. Wer eine solche Norm leugnet, hat nie das Recht, ein bestehendes Gesetz verwerflich zu nennen. Sobald er gefragt würde, warum er es als schlecht verwerfe, müßte er sich auf höhere, allgemein gültige Grundsätze berufen und damit seinen Standpunkt aufgeben. Er muß also jedes bestehende Gesetz, mag es noch so vernunftwidrig sein, als gut und recht anerkennen[1].

Das vom Gesetze Behauptete gilt in gleicher Weise vom Herkommen, von der Sitte, den Gebräuchen, der öffentlichen Meinung

[1] Mit scharfer Ironie geißelt schon Cicero den Irrtum des Moralskeptizismus in folgenden treffenden Worten (De leg. 1, 16): Si populorum iussis, si principum decretis, si sententiis iudicum iura constituerentur: ius esset latrocinari, ius adulterare, ius testamenta falsa supponere, si haec suffragiis aut scitis multitudinis probarentur. Quae si tanta est potestas stultorum sententiis atque iussis, et eorum suffragiis rerum natura vertatur, cur non sanciunt, ut, quae mala perniciosaque sunt, habeantur pro bonis ac salutaribus? Aut cur, cum ius ex iniuria lex facere possit, bonum eadem facere non possit ex malo? Atqui nos legem bonam a mala nulla alia nisi naturae norma dividere possumus.

usw. Die Sitten sind so wenig der letzte Grund des Guten und Bösen, daß sie sich selbst nach höheren Grundsätzen richten müssen, um gut und zulässig zu sein. Nach uralter Sitte wurden vor der englischen Herrschaft in Indien die Frauen der Brahminen mit den Leichen ihrer Männer verbrannt. Hatte das Alter diese Sitte zu einer guten, lobenswerten gemacht? Ebendaselbst herrscht die Sitte, daß die Mädchen in frühester Kindheit verlobt werden und nach dem Tode ihres Bräutigams, mag dieser noch so früh eingetreten sein, sich nicht mehr verheiraten dürfen, sondern wie Sklavinnen mißhandelt werden, bis der Tod sie von ihrem elenden Dasein befreit. Bei den Japanern war es bis in die neueste Zeit Sitte, sich wegen gekränkter Ehre durch den Harakiri (Bauchaufschlitzen) das Leben zu nehmen. Bei den Wilden herrschte in früherer Zeit die Sitte, durch Menschenopfer ihre großen Feste zu verherrlichen. Waren diese von der öffentlichen Meinung geschützten Gebräuche gut und lobenswert?

b) Die Moralskeptiker geraten auch in offenen *Widerspruch mit sich selbst*. Auf die Frage, *was* gut und bös sei, antworten viele, z. B. Laas, Paulsen Jhering usw., gut sei, was das gemeine Wohl fördere, bös, was es hindere. Nun gibt es aber viele Handlungen, die ihrer Natur nach und unabhängig von Gesetz oder Übereinkunft dieses Wohl fördern oder hindern. Dem allgemeinen Wohl sind Mord, Betrug, Ehebruch ebenso hinderlich, als Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit, Tapferkeit förderlich, ja nötig. Ähnlich ergeht es allen andern Moralskeptikern. Sobald sie die sittlichen Grundsätze entwickeln wollen, greifen sie auf ein allgemeines Prinzip zurück und geraten dadurch in Widerspruch mit sich selbst.

c) Der Moralskeptiker muß die *Möglichkeit einer Moralphilosophie* leugnen[1]. Die Philosophie hat es mit dem Notwendigen und Allgemeinen zu tun. Der Moralphilosoph ist nicht ein Geschichtschreiber, der uns sagt, was die Menschen zu verschiedenen Zeiten über gut und bös gedacht haben. Er will *allgemeingültige, notwendige Grundsätze aufstellen*, an die sich die Menschen halten *sollen*. Wenn es aber nichts in der Natur der Dinge gibt, was alle anerkennen müssen, und was nach Jahrhunderten ebenso wahr bleibt, als es heute wahr ist und von jeher wahr gewesen, so kann von allgemein gültigen Grundsätzen keine Rede sein. Stillschweigend setzen auch die Moralskeptiker immer voraus, daß viele Grundsätze allgemein für alle Menschen gelten. Sie bezeichnen viele Handlungen, denen wir bei manchen Völkern des Altertums oder bei den Wilden begegnen, als sittlich verwerflich. Wie alle andern Men-

[1] Mit Recht bemerkt *Lipps* (Die ethischen Grundfragen [1899], 2): „Es gebe, so versichert man, kein für alle Zeiten und Menschen gültiges Sittliche. Angenommen es wäre so, dann gäbe es auch keine Ethik."

schen, reden auch sie von sittlicher Verwilderung oder Verderbtheit dieser Völker und stimmen in den allgemeinen Tadel solcher Zustände ein. Setzt das nicht voraus, daß nach ihrer Ansicht die genannten Völker nicht so gelebt haben, wie sie hätten leben sollen?

4. Der innere Grund, warum die allgemeinen sittlichen Grundsätze nicht von menschlichen Gesetzen oder Gewohnheiten abhängen können, ist, weil die Gutheit einer Handlung in der Beziehung der Angemessenheit derselben zu der Natur des Handelnden besteht. Das Gute ist das Begehrenswerte. Begehrenswert kann aber für ein Ding nur sein, was seiner Natur entspricht, sie erhält und vervollkommnet. Nun gibt es aber viele Handlungen, die ihrer Natur nach dem Menschen angemessen oder widersprechend sind. Und weil der Mensch trotz aller zufälligen Veränderungen immer und überall dieselbe Natur behält, so ist auch diese Angemessenheit oder Unangemessenheit eine allgemeine, von Zeit und Ort unabhängige, überall wiederkehrende. Doch die weitere Ausführung dieses Beweises werden wir unten bei Darlegung der Norm des sittlich Guten bringen.

Zweiter Artikel.

Der theonome Moralpositivismus.

§ 1. Die Lehre der theonomen Moralpositivisten.

Die zweite Klasse der Moralpositivisten leitet den Unterschied zwischen gut und bös vom freien Willen des Schöpfers ab. Ihr zufolge ist der letzte Grund, warum z. B. Mord und Meineid sittlich verwerflich sind, im freien Verbote Gottes zu suchen. Sie leitet also nicht bloß die Verpflichtung vom Willen Gottes ab, sondern findet in ihm den tiefsten Grund, warum etwas gut oder bös ist.

Die ersten bekannten Vertreter dieser Ansicht sind Wilh. von Occam[1] und Joh. Gerson[2]. Descartes wurde durch seine Ansicht, daß alle Wesenheiten der Dinge im freien Willen Gottes ihren letzten Grund hätten, zur Annahme geführt, dieser Wille sei auch der letzte Grund des Unterschiedes zwischen gut und bös[3]. Ihm folgte

[1] In 2 Sentent. q. 19 ad 3 et 4.

[2] De vita spir., lect. 1, coroll. 10 et 11. Nicht selten wird auch Scotus zu den Moralpositivisten gezählt; doch mit Unrecht. Er behauptet ausdrücklich, daß es Handlungen gebe, die unabhängig von jedem göttlichen Verbot schlecht und verwerflich seien. Vgl. In 3, dist. 37, q. unic., n. 2. Ibi (in decalogo) praecepta sunt bona non tantum quia praecepta, sed ideo praecepta, quia secundum se bona; similiter ibi prohibita sunt mala, non tantum quia prohibita, sed ideo prohibita quia mala.

[3] Medit. de prima philosoph. Resp. 6, n. 6.

Sam. Pufendorf[1], der das Gesetz als die höchste Norm des Sittlichen ansieht, und da das Gesetz vom Willen Gottes abhängt, in diesem den letzten Grund der Unterscheidung zwischen gut und bös erblickt. Von da an ist der theonome Moralpositivismus unter den protestantischen Moralphilosophen lange herrschend geblieben. Wir nennen z. B. J. A. Osiander, Gronovius[2]; ferner Hertz in seinen Anmerkungen zu Pufendorfs „Naturrecht", vor allem aber Aug. Crusius[3].

Scheinbar stimmen einige katholische Moralphilosophen aus dem 18. Jahrhundert mit den Genannten überein, so z. B. J. Schwarz[4], Doch in Wirklichkeit ist deren Ansicht eine ganz andere. Schwarz gibt ausdrücklich zu, daß viele Handlungen von Gott verboten werden mußten, weil sie der rechten Ordnung widersprechen; aber er meint, erst durch dieses Verbot erhalte eine Handlung ihre eigentliche sittliche Schlechtheit im strengen Sinne des Wortes, die wir zu meiden unbedingt verpflichtet sind. Das ist aber eine von der unsrigen weit verschiedene Frage.

Ganz unrichtig ist die Behauptung, der Moralpositivismus des göttlichen Willens sei lange Zeit unter den katholischen Gelehrten die herrschende Ansicht gewesen[5]. Die Unrichtigkeit dieser Annahme geht schon daraus hervor, daß es in der Scholastik fast allgemein als stehender Grundsatz galt: Viele Handlungen sind nicht deshalb böse, weil sie ver-

---

[1] De iure naturae et gent., l. 1, c. 2, § 6.

[2] Grotius behauptet, Gott könne ebensowenig das seiner Natur nach Schlechte gut machen, als bewirken, daß zweimal zwei nicht vier sei. Dazu bemerkt Gronovius, das komme daher, weil es Gott einmal anders beschlossen habe (In l. I, Grot. De iure belli et p. c. 1, § 10).

[3] Anweisung, vernünftig zu leben (1744), § 175, S. 250.

[4] Institutiones iuris universalis naturae et gent., Augustae 1743, p. I, tit. 1, Instr. 4, § 1.

[5] Vgl. W. Wundt, Ethik, III, 52 (Er redet zwar vom scholastischen Nominalismus, versteht aber darunter die katholische Moral). Ziller (Allgemeine philosophische Ethik [1886], 43) behauptet, nach der Scholastik und den Jesuiten sei „gut bloß darum gut, weil Gott es wolle". Nach Stange (Einleitung in die Ethik. II. Grundlinien der Ethik, 95) stammt der „römischen Moral" zufolge „die sittliche Norm überhaupt lediglich aus der Willkür Gottes". Ganz unglaublich ist, was Dorner (Das menschliche Handeln [1895], 173) zusammenphantasiert. Nach der mittelalterlichen (d. h. katholischen) Ethik soll nur das gut oder bös sein, was Gott will, und der Wille Gottes wird uns durch die Offenbarung bekannt, und da über diesen geoffenbarten Willen die Kirche und in einzelnen Fällen der Beichtvater entscheidet, so entscheidet der Beichtvater, was gut und bös sei. Damit sei der ethischen Sophistik Tür und Tor geöffnet. Es sei unbegreiflich, daß der Staat eine Ethik, welche ihn mit Verachtung behandle und die Familie, das Eigentum, das Recht, den Eid, überhaupt die Pflicht der Wahrhaftigkeit einer moralischen Skepsis preisgebe, noch als eine Stütze des Staatslebens behandle. Hier wird das Mittelalter plötzlich zur Gegenwart, und man merkt, wohin die ganze Auslassung zielt. Als Hauptgewährsmann führt Dorner Pascal an!!

boten sind, sondern sind verboten, weil sie böse sind[1]. Der Fürst der Scholastiker widerlegt ausdrücklich die Ansicht, alle Handlungen seien bloß infolge des Verbotes durch das göttliche Gesetz bös[2]. Gerade weil das Naturgesetz verbietet, was seiner Natur nach böse ist, kann Gott das natürliche Sittengesetz nicht abändern, ja nicht einmal davon im eigentlichen Sinne dispensieren[3]. Schon vor Thomas hatte der hl. Augustin dieselbe Ansicht ausgesprochen[4]. Den beiden großen Lehrern folgte zu allen Zeiten die überwiegende Mehrheit der Scholastiker.

§ 2. Widerlegung des theonomen Moralpositivismus.

Wir geben zu, daß manche Handlungen bloß deshalb böse sind, weil sie von der rechtmäßigen Autorität verboten wurden. So ist z. B. die knechtliche Arbeit an Sonntagen nicht ihrer Natur nach, sondern bloß deshalb böse, weil sie von der rechtmäßigen Obrigkeit untersagt wurde. Wir behaupten ferner nicht, daß alle Eigenschaften, die wir tatsächlich dem sittlich Guten oder Bösen zuschreiben, vom göttlichen Gebot unabhängig seien. Die Verpflichtung, die Verdienstlichkeit und überhaupt der sittliche Vollwert der Handlungen sind durch das Gesetz Gottes bedingt. Unsere Behauptung ist also bloß: auch abgesehen von jedem göttlichen Verbote seien manche Handlungen schon aus sich und ihrer Natur nach irgendwie gut oder böse, so daß sie gerade deshalb notwendig von Gott geboten oder verboten werden mußten.

1. Als ersten Beweis können wir den schon (S. 183) an vierter Stelle gegen den Moralskeptizismus geltend gemachten anführen. Es gibt viele Handlungen, die ihrer Natur nach dem Menschen unangemessen sind und der rechten Ordnung widersprechen. Die meisten unserer Gegner gehen von der Voraussetzung aus, die Wesenheiten der Dinge hätten ihren letzten Grund im freien Willen Gottes. Das ist aber unrichtig[5]. Daß ein Kreis nicht viereckig sein könne, hängt nicht

---

[1] Multa non sunt mala quia prohibita, sed prohibita, quia mala. Vgl. Suarez, De bonitate et malit. actuum hum., disp. 7, sect. 1; Lessius, De divin. perfect., l. 13, n. 186; Laymann, Theol. mor., l. 1, tract. 3, c. 1 (vgl. A. 2 auf S. 180).

[2] S. Thom., C. gent., l. 3, c. 129. In 4, dist. 15, q. 3, a. 1, quaestiuncula sol. 4: Praecepto iuris naturalis prohibentur ea quae sunt secundum se mala, sed praeceptis iuris positivi prohibentur ea, quae possunt esse occasiones malorum.

[3] S. th. 1, 2, q. 100, a. 8.

[4] De libero arbitrio, l. 1, c. 3, n. 6 und besonders c. 6, n. 15. Migne, P. L., XXXII, 1229.

[5] Vgl. Lehmen, Lehrbuch der Philosophie, I[4] (1917), 404 ff.

vom Willen Gottes ab. Ebenso sieht Gott vor jedem Willensakt, daß der Mensch ein vernünftig-sinnliches Wesen ist, und daß es ihm als Geschöpf notwendig zukomme, seinen Schöpfer und Herrn zu lieben und zu verehren. Gott brauchte den Menschen nicht zu erschaffen, wenn er ihn eben erschuf, so mußte er notwendig wollen, daß er als vernünftiges Wesen lebe und seinen Schöpfer und Herrn liebe und verehre. Könnte Gott je darauf verzichten, letztes Ziel aller Dinge zu sein, wäre er auch nicht mehr der unendlich Vollkommene.

2. Ist nur gut und bös, was Gottes freier Wille dazu gemacht, so können die Menschen nur durch positive Offenbarung erfahren, was gut und bös ist. Alle diejenigen also, welche mit oder ohne Schuld die positive Offenbarung nicht kennen, wären nicht imstande, das Gute vom Bösen zu unterscheiden; mithin müßte man auch die positive Offenbarung für unumgänglich notwendig erklären. Diese Folgerungen sind aber nicht annehmbar. Man könnte einwenden, unsere praktischen Urteile über gut und bös seien eine Teilnahme am ewigen Gesetze Gottes. Das ist richtig, aber wie kommen wir zu diesen Urteilen? Wir können das ewige Gesetz nicht in sich selbst schauen, ebensowenig sind uns diese Urteile angeboren; wir schöpfen sie vielmehr aus der Erfahrung. Wie können wir also ohne Offenbarung erkennen, was geboten oder verboten sei, wenn der Unterschied zwischen gut und bös von dem freien Willen Gottes abhängt?

Oder wird man sagen, wir erkennen Gottes Willen aus der natürlichen Ordnung der geschaffenen Dinge? Dann fragt sich: mußte Gott wollen, daß wir uns dieser Ordnung fügten, oder nicht? Wenn nicht, dann kann man ohne Offenbarung nicht mit Sicherheit wissen, was Gott von uns verlangt; wenn ja, dann ist der göttliche Wille nicht mehr die höchste und letzte Norm. Woher wissen wir ferner, daß es gut ist, sich dem Willen Gottes gehorsam zu unterwerfen? Ist das, was uns Gott durch die natürliche und übernatürliche Offenbarung mitteilt, notwendig wahr oder kann uns Gott täuschen? Wer die ganze sittliche Ordnung in letzter Linie auf den freien Willen Gottes zurückführt, vermag darauf keine Antwort zu geben.

3. Die Anhänger des theonomen Moralpositivismus glauben, es würde der göttlichen Vollkommenheit Eintrag tun, wenn man nicht die ganze sittliche Ordnung vom freien Willen Gottes abhängig machte. Aber in Wirklichkeit zerstört ihre Ansicht die Heiligkeit Gottes. Gottes Heiligkeit besteht darin, daß sein Wille wesentlich nur das Gute und Rechte wollen kann. Sie setzt also eine der freien Wahl Gottes nicht unterstehende, ewige Richtschnur alles Wollens voraus, eine Richtschnur, mit der der göttliche Wille selbst nicht frei, sondern notwendig übereinstimmt, so daß gerade in dieser notwendigen Übereinstimmung Gottes

Heiligkeit besteht[1]. Was bleibt nun von dieser Heiligkeit in der Ansicht unserer Gegner übrig? Nichts. Auf die Frage: Warum ist Gottes Wille unendlich heilig? gibt es nach ihr gar keine Antwort. Höchstens kann man antworten: Gottes Wille ist heilig, weil er will, was er will. Dieser Heiligkeit kann sich aber auch der schlechteste Mensch rühmen.

Es muß also eine objektive, unveränderliche, über alle Zeiten und Orte erhabene, nicht nur vom Willen der Menschen, sondern auch vom freien Willen Gottes irgendwie unabhängige Richtschnur des sittlich Guten und Bösen geben. Welches diese Norm sei, haben wir jetzt zu bestimmen.

Drittes Kapitel.

Die wahre Norm der Sittlichkeit: die vernünftige Natur des Menschen.

Erster Artikel.

Begriff und allgemeine Einteilung der sittlichen Normen.

Unter Norm des sittlich Guten, die auch kurzweg Norm der Sittlichkeit (Sittennorm) heißt, versteht man ein Merkmal oder Kennzeichen, an dem wir das Gute vom Bösen unterscheiden können. Wir wünschen aber nicht bloß eine materiale Norm, die uns nur zeigt, was sittlich gut ist, sondern eine formale Norm, die uns zugleich den inneren Grund angibt, warum die eine Handlung gut ist, die andere nicht[2]. Die formale Sittennorm wird auch vielfach Moralprinzip genannt[3].

Die Zahl der schon aufgestellten sittlichen Normen ist fast unübersehbar[4]. Wir halten es für zweckmäßig, der Besprechung der wichtigsten derselben eine übersichtliche Einteilung vorauszuschicken.

---

[1] Voluntas, sagt der hl. Thomas (De verit., q. 23, a. 6) non habet rationem primae regulae, sed est regula recta (d. h. regula quae regitur), dirigitur enim per rationem et intellectum, non solum in nobis, sed in Deo... Dicere quod ex simplici voluntate dependeat iustitia, est dicere quod divina voluntas non procedat secundum ordinem sapientiae, quod est blasphemum.

[2] Eine materiale Norm des sittlich Guten ist z. B. der Wille Gottes. Denn sobald ich etwas als Gottes Willen erkenne, weiß ich auch untrüglich, daß es sittlich gut ist.

[3] Andere verstehen unter Moralprinzip den obersten und allgemeinsten Satz, der angibt, was gut und böse sei, und aus dem sich alle Regeln des sittlichen Handelns herleiten lassen. Das Moralprinzip in diesem Sinne ist nur das in eine allgemeine Satzformel gebrachte Moralprinzip in unserem Sinne.

[4] Eingehende Kritiken der verschiedenen Moralsysteme findet man u. a. bei Fr. J. Stein, Historisch-kritische Darstellung der pathologischen Moralprinzipien

Abgesehen vom Moralpositivismus lassen sich die Moralprinzipien füglich in zwei Klassen einteilen: in innere und äußere Moralprinzipien, je nachdem der Maßstab des Sittlichen in der Natur des Menschen selbst oder außerhalb derselben gesucht wird.

1. Fragen wir, warum eine Handlung das Prädikat gut verdiene, so antworten die Anhänger der äußeren Moralprinzipien: weil sie eine bestimmte Wirkung hervorbringt oder weil sie nützlich ist zur Erreichung irgendeines Zweckes. Dient die Handlung diesem Zwecke nicht oder ist sie ihm schädlich, so wird sie gleichgültig oder schlecht. Man kann diese äußeren Moralprinzipien unter dem Namen Utilitarismus im weitesten Sinne zusammenfassen, weil sie alle die sittliche Gutheit der Handlung in irgendeiner Art von Nützlichkeit in bezug auf einen Zweck erblicken.

Je nach der Verschiedenheit des aufgestellten äußeren Zweckes lassen sich die utilitaristischen Systeme einteilen in den Eudämonismus (Glückseligkeitslehre) und Evolutionismus (Kulturfortschrittslehre). Der Eudämonismus sieht das oberste Ziel des sittlichen Handelns im Glück *(εὐδαιμονία)*[1]. Wird unter dem zu erstrebenden Glück das individuelle Glück des Handelnden verstanden, so haben wir den individuellen Eudämonismus, der auch Hedonismus *(ἡδονή,* Lust) oder Privatutilitarismus heißt; versteht man dagegen unter dem Glück dasjenige der gesamten Gesellschaft, so haben wir den sozialen oder gesellschaftlichen Eudämonismus, der auch Altruismus oder Sozialutilitarismus genannt wird. Daneben gibt es vermittelnde Systeme, welche den Egoismus und Altruismus miteinander aussöhnen wollen. Der Evolutionismus stellt den Kulturfortschritt der menschlichen Gesellschaft als letzten Zweck und höchste Norm des Sittlichen hin.

2. Die inneren Moralprinzipien berücksichtigen nicht die Nützlichkeit der Handlung in bezug auf einen bestimmten Zweck, sondern ihr Verhältnis zum Handelnden selbst. Die Beziehung der Handlung zu einem äußeren Zweck kommt nur insofern in Betracht, als sich dadurch das Verhältnis der Handlung zum Handelnden ändert.

(1871) und: Studien über die rationellen Moralprinzipien (1875); Gutberlet, Ethik und Religion (1892); Meyer, Institut. iuris natur., I, n. 156 ff.; Schneider, Göttliche Weltordnung und religionslose Sittlichkeit (1900); Willems, Philosophia moralis, 32 ff. Auch E. v. Hartmann (Das sittliche Bewußtsein) und W. Wundt (Ethik) geben von ihrem Standpunkt vielfach gute Kritiken verschiedener Moralsysteme.

[1] Obwohl das Glück zunächst einen Zustand des Menschen bedeutet, so muß doch dieser Zustand durch ein Gut erreicht werden, welches außerhalb des Menschen liegt. Deshalb rechnen wir den Eudämonismus zu den äußeren Moralsystemen.

Die inneren Moralprinzipien lassen sich wieder einteilen in subjektive und objektive. Die inneren subjektiven Moralprinzipien berücksichtigen bloß die Beziehung der Handlung zu einem subjektiven Erkenntnisvermögen. Gut und bös wird eine Handlung genannt, weil ein Erkenntnisvermögen des Menschen sie billigt oder mißbilligt, ihr sittlichen Wert beilegt oder nicht. Diese subjektiven Moralprinzipien werden nach dem Vorgange englischer Schriftsteller vielfach unter dem Namen Intuitionismus zusammengefaßt, weil ihnen zufolge der sittliche Charakter einer Handlung gewissermaßen durch unmittelbare Anschauung (Intuition) wahrgenommen wird. Je nach der Verschiedenheit des Vermögens, auf das man sich beruft, unterscheidet man wieder Vernunft- und Gefühls- oder Willensprinzipien, die wohl auch als Rationalismus und Sensualismus, Verstandes- oder Gefühls- oder Willensmoral bezeichnet werden. Außerdem gibt es noch Systeme, die zwischen Intuitionismus und Utilitarismus zu vermitteln suchen.

Die inneren objektiven Moralprinzipien nehmen die menschliche Natur selbst zur Richtschnur des sittlich Guten. So bezeichnen die Stoiker die leidenschaftslose vernünftige Natur des Menschen als Norm des Sittlichen: die Leibniz-Wolffsche Schule dagegen die Vervollkommnung des Handelnden (Perfektionismus), die aristotelisch-scholastische Schule endlich die volle, ganze Menschennatur nach ihrer spezifischen Eigentümlichkeit und ihrer Stellung im Weltganzen. Die zuletzt genannte Ansicht beläßt die Vernunft in ihrer Stellung als subjektives Erkennungsprinzip des Guten und Bösen. Aber die Handlung wird nicht darum gut genannt, weil die Vernunft sie billigt, sondern die Vernunft billigt die Handlung, weil sie dieselbe an der vernünftigen Menschennatur mißt und als ihr angemessen erkennt. Sie stellt also kein rein subjektives, sondern ein wahrhaft objektives Prinzip auf, das aber nicht außerhalb des Menschen liegt.

Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß manche ethischen Systeme sich unter verschiedenen Rücksichten teils den inneren teils den äußeren Moralprinzipien einreihen ließen. Ein vollständig reines Einteilungsprinzip wird sich wohl schwerlich auffinden lassen.

Nach dem Gesagten können wr die Einteilung von Moralprinzipien durch folgendes Schema veranschaulichen:

I. **Äußere Moralprinzipien** (Utilitarismus).

1. Moralprinzip der Glückseligkeit (Eudämonismus):
   a) Moralprinzip der individuellen Glückseligkeit oder Wohlfahrt (individueller Eudämonismus, Privatutilitarismus oder Hedonismus);
   b) Moralprinzip der allgemeinen Wohlfahrt (gesellschaftlicher Eudämonismus, Sozialutilitarismus oder Altruismus);

c) Systeme, die zwischen Egoismus und Altruismus auf Grund der Entwicklungslehre zu vermitteln suchen.
2. Moralprinzip des Kulturfortschrittes (Evolutionismus).

II. Innere Moralprinzipien.

1. Rein subjektive Moralprinzipien (Intuitionismus):
   a) Gefühlsmoral:
      α) Moralprinzip des sittlichen Gefühls und des moralischen Sinnes;
      β) Moralprinzip der Sympathie und des Mitleids;
      γ) Moralprinzip des sittlichen Geschmacks.
   b) Verstandesmoral (rationalistische Moralprinzipien).
   c) Die Willensmoral.
   d) Vermittelnde Systeme zwischen Utilitarismus und Intuitionismus.
2. Objektive Moralprinzipien:
   a) das Prinzip der Selbstvervollkommnung (Perfektionismus);
   b) das stoische Moralprinzip des naturgemäßen Lebens;
   c) das Moralprinzip der vernünftigen Natur des Menschen.

Wir beginnen unsere Darlegungen mit der zuletzt genannten Norm der vernünftigen Natur des Menschen, die wir für die einzig richtige Norm halten. Im folgenden Kapitel werden wir dann die ungenügenden oder unrichtigen Normen auseinandersetzen und prüfen.

Zweiter Artikel.

Geschichte des Moralprinzips der vernünftigen Menschennatur.

§ 1. Die Ansicht des Aristoteles.

Unter den neueren Philosophen außerhalb der peripatetisch-scholastischen Schule ist niemand der richtigen Erkenntnis der Norm des Sittlichen näher gekommen als A. Trendelenburg und E. Zeller. Beide verdanken diesen Vorzug ihrem Zurückgehen auf die aristotelische Philosophie, um deren Wiederbelebung sie sich große Verdienste erworben haben.

Auch in der Ethik hielt Trendelenburg eine Rückkehr zu den Grundsätzen des Aristoteles, den er geradezu den „Ethiker der Jahrhunderte" nennt, für notwendig. „Für das Studium der philosophischen Ethik steht es noch gegenwärtig nicht anders als zu der Zeit, da die erneuerten Statuten der Universität Greifswald die Erklärung der nikomachischen Ethik ausdrücklich vorschrieben, cum eo opere in tota hac philosophiae parte vix aliquid praestantius aut absolutius habeatur. Dieses Urteil vom Jahre 1545 gilt noch heute[1]." Wir bemerken noch, daß jahrhundertelang auch auf den katholischen Universitäten die niko-

[1] Trendelenburg, Historische Beiträge zur Philosophie, III (1867), 170.

machische Ethik den moralphilosophischen Vorlesungen zugrunde gelegt wurde.

Obwohl wir aber mit Trendelenburg die von Aristoteles gelegten Grundlagen in ihren Hauptumrissen für richtig halten, so scheint doch die Fassung, die er dem aristotelischen Moralprinzip gibt, nicht ausreichend. „Es kann dem Menschen keine andere Aufgabe gegeben werden, als die Idee seines Wesens zu erfüllen... Alle großen objektiven Systeme der Ethik fassen daher den Gesichtspunkt, den Menschen als Menschen zu verwirklichen. So namentlich im Altertum Plato und Aristoteles[1]." Diese Fassung scheint uns zu unbestimmt. Genauer drückt sich Trendelenburg an einer andern Stelle aus, wo er behauptet, Aristoteles gründe den Inhalt der sittlichen Eudämonie „auf das menschliche Wesen als solches, wie es sich vom Tiere unterscheidet", er fasse also das, „was den Menschen zum Menschen macht, das Denken und die Unterordnung des an sich blinden Begehrens unter das Denken und die Erhebung der Lust zu den höchsten Zwecken", als die sittliche Aufgabe des Menschen auf[2]. Diese Worte geben das Wesentliche der aristotelischen Ansicht richtig wieder.

Auch E. Zeller greift auf die aristotelische Ansicht zurück. „Als die allgemeinste ethische Anforderung, das oberste ethische Prinzip würde sich bei diesem Verfahren die Forderung ergeben, daß unser Wollen und Handeln dem entspreche und aus dem Gefühl dessen hervorgehe, was dem eigentümlichen Wesen des Menschen gemäß ist, daß, mit andern Worten, die Idee der Menschenwürde und der Humanität die Richtschnur und der Beweggrund unseres Tuns sei. Denn das Wesen des Menschen als solchen, das, was ihn zum Menschen macht, besteht in dem geistigen Teil seines Wesens, in seiner Vernunft; in demselben Maße aber, wie ihm dieses zum lebendigen Bewußtsein kommt, wird er es auch als eine Forderung seiner Menschennatur anerkennen, alle seine Lebenstätigkeiten, soweit dies von ihm abhängt, mit dem Geist zu durchdringen, mit der Vernunft zu beherrschen, wird er daher auch ihren Wert davon abhängig machen, daß dies geschehe; und da nur die Vernunftgesetze allgemeine sind, so wird mit der Anerkennung des eigenen Wertes, sofern sich diese auf die Vernunft im Menschen, den geistigen Teil seines Wesens, gründet, die Anerkennung des gleichmäßigen Wertes anderer Menschen, es wird mit dem Gefühl der eigenen sittlichen Würde die Achtung der fremden Persönlichkeit, die Humanität, Hand in Hand gehen. Auf diese beiden Grundforderungen lassen sich aber alle die Pflichten gegen uns selbst und gegen andere zurückführen, welche das System der Ethik, mit Einschluß der philosophischen Rechtslehre, umfaßt[3]." Wir fügen hinzu, daß sich aus der menschlichen Natur auch die Pflichten gegen Gott herleiten lassen, wenn man dieselbe nur der Wahrheit entsprechend auffaßt.

---

[1] Naturrecht auf dem Grunde der Ethik, § 34.
[2] Trendelenburg, a. a. O. 165.
[3] Vorträge und Abhandlungen. 3. Samml. (1884), 183.

Bei den meisten neueren Schriftstellern wird Aristoteles entweder als Anhänger des Eudämonismus oder des rechten Maßhaltens hingestellt. Diese Darstellung entspricht der Wahrheit nicht. Die Ansicht des Stagiriten ist vielmehr diese: Sittlich gut ist, was der vernünftigen Natur des Menschen nach ihrer Arteigentümlichkeit angemessen und begehrenswert ist, so daß also die menschliche Natur selbst, insofern sie eine vernünftige ist, den nächsten Maßstab des sittlich Guten abgibt. Weil man von dem der Natur Angemessenen sich auf doppelte Weise entfernen kann, durch zu viel und zu wenig, so läßt sich mit Recht behaupten, die Tugend bestehe in der Einhaltung des rechten Maßes, sie bilde die Mitte zwischen zwei Extremen.

Daß dies die Ansicht des Aristoteles ist, geht aus der nikomachischen Ethik hervor. Das Gut eines jeden auf die Tätigkeit gerichteten Wesens, so lehrt er[1], besteht in der seiner Natur entsprechenden eigentümlichen Verrichtung. Das Gut des Flötenspielers als solchen besteht im vollkommenen Spielen, das des Bildhauers in der vollkommenen Verfertigung einer Statue. Dasselbe gilt auch für den Menschen als Menschen. Denn gleichwie die einzelnen Teile des Menschen, z. B. das Auge, der Fuß, eine ihnen eigentümliche Verrichtung haben, so muß es auch für den ganzen Menschen als Menschen eine eigentümliche Verrichtung geben. Die Eigentümlichkeit des Menschen besteht in seiner Vernünftigkeit. Folglich muß die ihm eigentümliche Tätigkeit *(τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου)*, welche zugleich sein eigentliches Gut *(τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθόν)* bildet, in der vernünftigen oder vernunftgemäßen Tätigkeit bestehen.

Diesen Begriff des Guten entwickelt er noch eingehender bei Behandlung der dem Menschen eigentümlichen Tugend *(ἀρετὴ ἀνθρωπίνη)*. Die erste von ihm aufgestellte Begriffsbestimmung der sittlichen Tugend lautet: *ἕξις προαιρετικὴ ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς*[2], d. h. die Tugend ist eine dauernde Fertigkeit, deren Gegenstand das freie Handeln bildet und die in bezug auf uns die rechte Mitte einhält. Wir werden diese Definition unten eingehender besprechen. Für unsern vorliegenden Zweck genügt der Hinweis auf den Zusatz: in bezug auf uns *(τῇ πρὸς ἡμᾶς)*, durch den Aristoteles klar andeutet, wie er die rechte Mitte verstanden wissen will. Von dieser Mitte behauptet er, sie sei nicht für alle dieselbe, sondern hänge von der verschiedenen Lage und Beschaffenheit des Handelnden ab. Um zu bestimmen, was für den einzelnen in konkreten Umständen Forderung der Mäßigkeit sei, gibt es kein objektives, für alle

[1] Ethic. Nic., 1, c. 6, 1097 b, 25 ff.
[2] Ebd., 2, c. 6, 1106 b, 36.

gleiches Maß, sondern dieses Maß ist die Natur des Handelnden selbst nach ihren individuellen Bedürfnissen. Deshalb kann dieselbe Menge Nahrung dem Milon zu gering, dem Anfänger in athletischen Übungen zu groß sein.

Noch deutlicher spricht die zweite aristotelische Begriffsbestimmung der moralischen Tugend für unsere Erklärung. Das griechische *ἀρετή* hat eine ausgedehntere Bedeutung als unsere Tugend und bezeichnet überhaupt dasjenige, wodurch ein Ding in sich wohl beschaffen *(εὖ ἔχον)* und tüchtig *(σπουδαῖον)* zu der ihm eigentümlichen Verrichtung wird. So besteht die Tüchtigkeit *(ἀρετή)* des Auges in der richtigen zum Sehen erforderlichen Beschaffenheit. Ganz ähnlich besteht die Tugend des Menschen in der dauernden Disposition, durch die er selbst als Mensch und die ihm eigentümliche Verrichtung *(τὸ ἑαυτοῦ ἔργον)* gut oder wohlbeschaffen wird. Das Gesagte genügt, um zu beweisen, daß Aristoteles in letzter Linie immer auf die menschliche Natur nach ihrer spezifischen Eigentümlichkeit zurückgreift, um zu entscheiden, was gut und bös sei[1].

Bei den Römern vertritt Cicero dieselbe Ansicht. Er unterscheidet ein doppeltes decorum in unsern Handlungen. Das eine besteht bloß in der Wohlanständigkeit, wie sie sich in unserem äußeren Verhalten, besonders in der Mäßigkeit, zeigt. Das andere dagegen fällt mit dem sittlich Guten im allgemeinen zusammen. Dieses letztere besteht in der Angemessenheit einer Handlung mit der besonderen Würde der vernünftigen Natur, die den Menschen vor den übrigen Sinneswesen auszeichnet[2]. Cicero bezeichnet diese Anschauung als die herkömmliche (definiri solet).

§ 2. Das aristotelische Moralprinzip beim hl. Thomas und den Scholastikern.

Es ist unrichtig, was vielfach den Scholastikern vorgeworfen wird, daß sie blind dem Aristoteles folgten. Bei aller Verehrung, die sie — und gewiß mit Recht — dem großen Denker entgegenbrachten, wußten sie doch ihre Selbständigkeit zu wahren, so daß sie nicht selten seine Ansichten

[1] Über die Ethik des Aristoteles vergleiche Filkuka, Die metaphysischen Grundlagen der Ethik bei Aristoteles, Wien 1895. Wittmann, Die Ethik des Aristoteles, 1920.

[2] De offic. 1, c. 27: Est autem eius (decori) descriptio duplex. Nam et generale quoddam decorum intelligimus, quod in omni honestate versatur, et aliud huic subiectum, quod pertinet ad singulas partes honestatis. Atque illud superius sic fere definiri solet: decorum id esse, quod consentaneum sit hominis excellentiae, in eo quo natura eius a reliquis animantibus differat.

berichtigten, vertieften oder auch wohl als unrichtig zurückwiesen. Daß dieses letztere nicht häufiger geschah, als es der Fall, ist ein Ruhm für Aristoteles und keine Schande für die Scholastik. Es ist nur ein Tribut an die Wahrheit, ein Beweis, daß Aristoteles in vielen Punkten das Richtige gefunden hat. In der Tat, eine Philosophie, die gegen den unübertroffenen Scharfsinn so vieler wohlgeschulter Denker, wie wir sie unter den Scholastikern finden, Stich hält, hat für die Richtigkeit ihrer Ergebnisse eine menschliche Bürgschaft, wie man sie kaum größer verlangen kann. Wir müssen uns endlich entschieden von dem Vorurteil modernen Hochmuts lossagen, als könne jeder neugebackene Philosoph alles bisher von den größten Forschern aufgestellte und durch den Fleiß der Jahrhunderte vermehrte Wissen als „Dogmatismus" vornehm belächeln und beiseite schieben, um ein ganz neues, unerhörtes „System" an dessen Stelle zu setzen. Wir müssen den Zusammenhang mit der Vergangenheit wieder herstellen und auf den einmal gegebenen sichern Grundlagen weiterbauen. Der Mensch ist, und wäre er selbst ein Genie, ein gar beschränktes Wesen und kann nur im Verein mit andern und in langer Dauer Großes schaffen. Wenn jeder niederreißt, was sein Vorgänger aufgeführt, wird nie ein stattlicher Bau entstehen.

Daß der hl. Thomas, der Fürst der Scholastiker, das aristotelische Moralprinzip sich angeeignet, es vertieft und ergänzt hat, läßt sich mit Leichtigkeit aus seinen Werken dartun. Weil wir uns seiner Lehre anschließen, müssen wir dieselbe eingehender darlegen. Thomas stellt sich zwar nirgends ausdrücklich die Frage, welches die Norm des Sittlichen sei. Ebensowenig wie Aristoteles und die Scholastiker überhaupt hat er das Problem in dieser Form aufgestellt. Wohl aber untersucht er eingehend an vielen Stellen den Begriff des Guten und zeigt klar, woran man erkennen könne, ob eine Handlung gut sei oder nicht.

Um ihn richtig zu verstehen, muß man eine Unterscheidung vor Augen halten, die von grundlegender Bedeutung für seine Lehre ist, nämlich die Unterscheidung zwischen subjektiver oder formaler und objektiver Gutheit bzw. Schlechtheit. Sittlich gut oder bös im eigentlichen Sinne sind nur die freien menschlichen Handlungen selbst. Nur durch sein eigenes freies Handeln wird der Mensch gut oder bös, lobenswert oder tadelnswert, kann er Lohn oder Strafe verdienen. Aber diese subjektive Gutheit oder Schlechtheit der Handlungen hängt ab von der Gutheit bzw. Schlechtheit ihrer Gegenstände oder von der objektiven Gutheit oder Schlechtheit.

Bevor nämlich der Wille sich zur Tätigkeit entschließen kann, muß der Verstand einen Gegenstand erkannt haben. Je nachdem der Verstand diesen Gegenstand als gut oder bös vorstellt, wird auch der Wille, der diesen Gegenstand erstrebt, gut oder bös. Ist er gut, so wird der Wille

gut, ist er schlecht, so wird der Wille schlecht. Doch wir betrachten hier zunächst nur die Gutheit. Ganz allgemein sagt der hl. Thomas: „Die Gutheit des Wollens hängt ab von der Gutheit des Gewollten (des Objekts).[1]"

Gutheit bedeutet hier die sittliche Gutheit des Objekts und sittlich wird hier im abgeleiteten Sinne gebraucht (S. 161). Wenn nämlich die Vernunft das Objekt unter den gegebenen Umständen als gut und erstrebenswert für den Willen erkennt, gehört es zur sittlichen Ordnung und verursacht die subjektive sittliche Gutheit des Willensaktes[2].

Worin besteht nun das Gute, das unter die Ordnung der Vernunft fällt und die wirkliche Gutheit im Willensakt verursacht? Um die Antwort zu verstehen, müssen wir uns an einen allgemeinen Grundsatz erinnern, von dem der hl. Thomas an sehr vielen Stellen ausgeht: „Jedes Wesen strebt beim Handeln nach etwas Bestimmtem. Das Bestimmte aber, nach dem es strebt, muß ihm angemessen (conveniens) sein; denn er würde nicht darnach streben, wenn dasselbe nicht irgendwelche Angemessenheit mit ihm hätte. Was aber einem angemessen ist, das ist ihm gut[3]."

Dieser allgemeine Grundsatz gilt selbstverständlich auch vom Menschen. Aber könnte man, so wendet Thomas ein, hieraus nicht schließen, jeder Willensakt sei gut? Der Wille strebt ja immer nach irgendeinem Gut. Was antwortet er? Der Wille hat nicht immer das zum Gegenstand, was ein wahres Gut für ihn ist, sondern manchmal auch etwas, was nur ein scheinbares Gut und wohl irgendwie gut ist, aber nicht einfachhin angemessen zum Begehren[4].

Worin besteht nun das wahre Gute, das dem Menschen ein einfachhin angemessener Gegenstand des Begehrens ist und von dem er oft sagt, es falle unter die Vernunftordnung? Darauf antwortet Thomas, „einem jeden Ding ist gut (d. h. einfachhin gut), was ihm nach

---

[1] 1, 2, q. 19, a. 7: Bonitas voluntatis dependet a bonitate voliti, und wiederum 1, 2, q. 19, a. 1: Bonum et malum in actibus voluntatis proprie attenditur secundum obiectum.

[2] Bonum per rationem repraesentatur voluntati ut obiectum, et in quantum cadit sub ordine rationis, pertinet ad genus moris et causat bonitatem moralem in actu.

[3] Contra Gent., III, 3: Quodlibet agens tendit in aliquod determinatum. Id autem ad quod agens determinate tendit, oportet esse conveniens ei; non enim tenderet in ipsum nisi propter aliquam convenientiam ad ipsum. Quod autem conveniens est alicui, est ei bonum. Ähnlich an unzähligen Stellen.

[4] 1, 2, q. 19, a. 1 ad. 1: Voluntas non est semper veri boni, sed quandoque apparentis boni, quod quidem habet aliquam rationem boni, non tamen simpliciter convenientis ad appetendum, et propter hoc actus voluntatis non est bonus semper, sed aliquando malus.

seiner Wesensform angemessen ist, schlecht aber, was der Ordnung derselben widerspricht[1]." Die Tugend eines jeden Wesens, so führt er an einer andern Stelle aus[2], besteht darin, daß es gut beschaffen, disponiert sei, wie es seiner Natur angemessen ist. Nun aber besteht die Natur eines Wesens vorzüglich in seiner Form, durch die es seine bestimmte Art (species) erhält. Die Form aber, durch die der Mensch seine bestimmte Art erhält, ist die vernünftige Seele. Also — so muß logisch die unmittelbare Schlußfolgerung lauten — ist dem Menschen einfachhin gut, was seiner vernünftigen Seele als seiner Wesensform angemessen ist. Statt dessen folgert der hl. Thomas: also ist das, was gegen die Ordnung der Vernunft verstößt, gegen die Natur des Menschen, insofern er Mensch ist, was aber der Vernunft gemäß ist, ist der Natur des Menschen entsprechend. Nun aber besteht das Gute (die Tugend) des Menschen darin, daß er der Vernunft entspreche oder vernunftgemäß sich verhalte, das Böse des Menschen dagegen darin, daß er nicht vernunftgemäß handelt. Deshalb ist die Tugend des Menschen, die ihn und sein Handeln gut macht, insofern nach der Natur des Menschen, als sie der Vernunft entspricht, und insofern gegen die Natur des Menschen, als sie gegen die Vernunft verstößt.

Wie konnte Thomas so schließen, ohne einen Trugschluß zu begehen? Die Antwort ist leicht. Er überspringt in seiner Beweisführung ein Glied, das er als selbstverständlich voraussetzt. Dieselbe enthält eigentlich drei Syllogismen. Erster Syllogismus: Die Tugend eines jeden Wesens besteht darin, daß es gut disponiert sei, wie es seiner Natur entspricht. Die Natur eines jeden Wesens besteht aber vorzüglich in seiner Wesensform. Also besteht die Tugend eines jeden Wesens darin, daß es gut disponiert sei, wie es seiner Wesensform angemessen ist. Zweiter Syllogismus: Die Tugend eines jeden Wesens besteht darin, daß es gut disponiert sei, wie es seiner Wesensform entspricht. Die Wesensform des Menschen besteht aber in einer vernünftigen Seele. Also besteht die

[1] 1, 2, q. 18, a. 5: Unicuique bonum est quod ei convenit secundum suam formam, et malum quod est praeter ordinem suae formae.

[2] 1, 2, q. 71, a. 2: Virtus uniuscuiusque rei consistit in hoc, quod sit bene disposita secundum convenientiam suae naturae... Sed considerandum est quod natura uniuscuiusque rei potissime est forma, secundum quam res speciem sortitur. Homo autem constituitur in specie per animam rationalem. Et ideo quod est contra ordinem rationis, proprie est contra naturam hominis, in quantum est homo; quod autem est secundum rationem est secundum naturam hominis in quantum est homo. Bonum autem hominis est secundum rationem esse, et malum hominis est praeter rationem esse, ut Dionysius dicit . . . Unde virtus humana, quae hominem facit bonum et opus ipsius bonum reddit, in tantum est secundum naturam hominis, in quantum convenit rationi; vitium autem in tantum est contra naturam hominis, in quantum est contra ordinem rationis.

Tugend des Menschen darin, daß er wohl disponiert sei, wie es seiner vernünftigen Seele angemessen ist. Dritter Syllogismus: Die Tugend des Menschen besteht darin, daß er gut disponiert sei, wie es seiner vernünftigen Seele angemessen ist. Nun aber zeigt die Vernunft durch ihren Ausspruch, was seiner vernünftigen Seele angemessen ist; also besteht die Tugend des Menschen darin, daß er so sich verhalte, wie es ihm die Vernunft sagt.

In diesem letzten Syllogismus bezeichnet die Vernunft nicht mehr die vernünftige Seele, sofern sie die Wesensform des Menschen ist, sondern die Vernunft, insofern sie als Erkenntnisprinzip dem Menschen zeigt, was ihm nach seiner vernünftigen Seele, durch die er ein vernunftbegabtes Sinnenwesen ist, angemessen und gut sei. Die vernünftige Seele als Wesensform hat der Mensch vom ersten Augenblick seines Daseins an. Aber erst, wenn er zum Gebrauch der Vernunft kommt, bildet er sich Begriffe und Urteile über das, was ihm gut und böse ist, und die Norm, die ihm dazu verhilft, ist die vernünftige Seele, durch die er seine Artbestimmtheit erhält. Das Gute ist das ihm als vernünftigem Sinnenwesen Angemessene, d. h. alles, was geeignet ist, ihn in seiner Eigenart (in quantum est homo) zu erhalten und zu vervollkommnen. Erst, wenn die Vernunft sich Begriffe und Urteile über dieses dem Menschen als Vernunftwesen angemessene Verhalten gebildet hat, kann der Mensch ein sittliches Leben führen. Der Ausspruch der Vernunft, der dem Menschen im einzelnen zeigt, was er als Vernunftwesen unter den gegebenen Umständen zu tun und zu lassen habe, bildet den ordo rationis. Dieser ordo rationis ist also nicht die allgemeine Norm des Sittlichen, sondern das konkrete Urteil der Vernunft über das, was dem Menschen als Menschen unter den vorliegenden Umständen angemessen und gut ist. Dieses Urteil setzt die objektive Norm des Sittlichen voraus.

Aus diesem Sachverhalt erklärt sich leicht, warum Thomas in seiner Beweisführung ein Mittelglied als selbstverständlich überspringen und gleich von der Wesensform des Menschen auf den ordo rationis oder das secundum et contra rationem esse schließen konnte. Alle Menschen pflegen im gewöhnlichen Leben ihr Handeln durch die Behauptung zu rechtfertigen, dasselbe sei vernünftig. Der Wille ist an sich blind und kann nur das erstreben, was ihm die Vernunft als gut vorstellt. Dieses Urteil ist die nächste subjektive Norm des Handelns. Sobald wir deshalb sagen können, unser Verhalten sei vernünftig, entspreche der Vernunft, so wissen wir, daß es gut ist. Für das praktische Leben ist die Frage gelöst. Will man aber der Sache auf den Grund gehen, so fragt sich gleich wieder, warum billigt die Vernunft die eine Handlung, die andere nicht? Sie bringt diese Urteile nicht blind aus sich hervor, sondern setzt eine objektive Norm voraus, nach der sie über gut oder bös entscheidet,

und diese Norm ist keine andere als die ganze menschliche Natur, die von der vernünftigen Seele ihr spezifisches Gepräge erhält. Deshalb sagt der hl. Thomas in verschiedenen Wendungen: bonum in unoquoque consideratur secundum conditionem naturae[1]. In delectationibus virtute dirigimur quasi dignitate naturae humanae, cuius deturpationem per temporales delectationes refugimus[2], also die Würde der menschlichen Natur ist die Norm bei unsern sinnlichen Genüssen.

Hierzu kommt noch ein anderer Grund, warum man mit Recht für gewöhnlich den Ausspruch der Vernunft als unmittelbare (subjektive) Norm anführt, obwohl die eigentliche Norm für die Vernunft die menschliche Natur ist. Die Vernunft braucht nämlich zur Leitung der menschlichen Handlungen ein doppeltes Wissen, ein allgemeines und ein besonderes. Bei der Beurteilung einer Handlung bedient sie sich eines Syllogismus. Den Obersatz bildet ein allgemeiner Grundsatz, den Untersatz ein singulärer Satz, der sich auf die gerade jetzt für den Handelnden vorliegenden Umstände bezieht. Erst der Schlußsatz (das Gewissen) bildet die unmittelbare und nächste (subjektive) Norm des Handelns. Derselbe kommt aber durch die Tätigkeit der Vernunft zustande. Diese muß durch Beratschlagen, Vergleichen und Abwägen aller Umstände herausfinden und festsetzen,, was für den Menschen gerade jetzt zu tun und zu unterlassen sei[3]. Dieser Schluß ist eben der ordo rationis oder auch das medium rationis, von dem Thomas oft redet und sagt, die Vernunft müsse den ordo rationis oder das medium rationis suchen (quaerere) oder festsetzen (constituere)[4].

---

[1] S. th. 1, 2, q. 59, a. 5 ad 3.

[2] In 3, dist. 34, q. 3, a. 2, sol. 1.

[3] S. th. 1, 2, q. 76, a. 1.

[4] Vgl. S. th. 2, 2, q. 47, a. 7, ad 2: Prudentia constituit medium in passionibus et operationibus. 2, 2, q. 58, a. 10, ad 1: Rectificatio (virtutum moralium) non attenditur nisi secundum comparationem ad ipsum hominem, cuius sunt passiones, secundum scil. quod irascitur et concupiscit, prout debet, secundum diversas circumstantias. 1, 2, q. 94, a. 3, ad 3: Propter diversas hominumconditiones contingit quod aliqui actus sunt aliquibus virtuosi tanquam eis proportionati et convenientes, qui tamen sunt aliis vitiosi, tanquam eis non proportionati. Vgl. noch De virtute in Comm., a. 13, ad 17. Mit Recht sagt deshalb Lessius, In 1, 2, q. 19, a. 3, debit, 1, n. 11: Respondeo honestatem obiecti non consistere in conformitate cum recta ratione, sed cum natura rationali; honestum enim est, quod decet suppositum naturae rationalis, quatenus in operanda ratione utitur. Decet, inquam vel tanquam operatio vel tanquam obiectum circa quod eius operatio versatur. Verum quia nobis notior est recta ratio seu iudicium rationis quam natura ipsa rationalis ideo obiecti honestatem potius explicamus per conformitatem ad rectam rationem quam ad naturam rationalem.

Einen klaren Beweis dafür, daß der hl. Thomas stets die menschliche Natur als die nächste objektive Norm des sittlich Guten ansieht, bieten seine Ausführungen über die Frage, ob alle menschlichen Handlungen bloß deshalb gut und böse seien, weil ein Gesetz sie gebietet bzw. verbietet, oder ob es Handlungen gebe, die ihrer Natur nach, also unabhängig von irgendeinem Gesetz, schon gut oder bös seien. Er antwortet, das letztere sei der Fall. Als allgemeinen Grund führt er an, weil unabhängig von jedem Gesetz viele Handlungen der menschlichen Natur angemessen bzw. unangemessen sind. „Für alle Wesen, deren Natur eine festbestimmte ist, muß es notwendig Handlungen geben, die ihrer Natur angemessen sind, denn die eigentümliche Tätigkeit eines Dinges richtet sich nach seiner Natur. Nun aber ist die Natur des Menschen eine bestimmte; es muß also Handlungen geben, die aus sich dem Menschen angemessen sind[1]."

Diese allgemeine Behauptung wird dann durch die Betrachtung der menschlichen Natur im einzelnen durchgeführt nach der dreifachen Beziehung des Menschen zu seinen Mitmenschen, zu sich selbst und zu Gott, seinem Endziel. Der niedere Teil der Natur hat sich dem höheren und vernünftigen unterzuordnen, als gesellschaftliches Wesen soll der Mensch alles vermeiden, was das Gemeinleben vernünftiger Wesen hindert. Endlich soll er sich Gott, seinem Schöpfer, unterwerfen. In allen diesen Ausführungen nimmt der hl. Thomas stets die Ausdrücke angemessen und unangemessen (conveniens, inconveniens) als gleichbedeutend mit gut und bös (bonum, rectum, malum).

Sehr bezeichnend für die Ansicht des hl. Thomas ist auch seine Erklärung des ersten und allgemeinsten natürlichen Sittengesetzes.. Nachdem er die Behauptung aufgestellt hat, der erste Begriff der praktischen Vernunft sei der des Guten, und folglich auch das erste praktische Prinzip dasjenige, welches sich auf diesen Begriff stütze, nämlich das Prinzip: Bonum faciendum et prosequendum, malum vitandum, fährt er fort:

„Auf dieses erste Gebot stützen sich alle andern Gebote des Naturgesetzes, so daß uns dieses alles das zu tun oder zu unterlassen gebietet, was die praktische Vernunft als ein Gut für den Menschen erfaßt (quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana). Weil

[1] C. gent. l. 3, c. 129: Quorumcumque est natura determinata, oportet esse operationes determinatas, quae illi naturae conveniant; propria enim operatio uniuscuiusque naturam ipsius sequitur. Constat autem hominum naturam esse determinatam. Oportet igitur operationes esse aliquas secundum se homini convenientes. Zu dieser Stelle bemerkt Silvester von Ferrara in seinem berühmten Kommentar mit Recht: Advertendum quod haec ratio supponit tamquam manifestum, ea quae alicui naturae

aber das Gute den Charakter des Zweckes hat und das Böse den des Gegenteils davon, so erkennt die praktische Vernunft naturgemäß alles als gut und folglich als zu erstrebend, wozu der Mensch eine natürliche Neigung hat, das Gegenteil davon aber als böse und zu meidend. Deshalb richtet sich die Ordnung der Gebote des Naturgesetzes nach der Ordnung der natürlichen Neigungen[1]."

Diese Neigungen werden dann im einzelnen aufgezählt: „Zuerst hat der Mensch eine Neigung zum Guten nach der Natur, die ihm mit allen Substanzen gemeinsam ist, insofern nämlich jede Substanz nach ihrer Natur die Erhaltung ihres Daseins erstrebt, und dieser Neigung entsprechend gehört zum Naturgesetz dasjenige, wodurch das Leben des Menschen erhalten und das Gegenteil verhindert wird. Der Mensch hat ferner eine Neigung zu einigem mehr Besonderem entsprechend der Natur, die ihm mit den übrigen sinnlichen Lebewesen gemeinsam ist, und in dieser Beziehung gehört zum Naturgesetz, was die Natur alle Tiere gelehrt hat, wie die Verbindung der beiden Geschlechter, die Erziehung der Kinder u. dgl. Drittens hat der Mensch eine Neigung zum Guten nach der Natur der Vernunft, die ihm eigentümlich ist. So hat der Mensch eine natürliche Neigung, zur Erkenntnis der Wahrheit in bezug auf Gott zu gelangen und in der Gesellschaft zu leben, und hiernach gehört zum Naturgesetz alles, was sich auf diese Neigung bezieht, wie z. B. daß er die Unwissenheit fliehe, die andern nicht beleidige, mit denen er umgehen muß, und anderes dergleichen, was dahin gehört."

Wir bemerken zu dieser Stelle, daß in dem Prinzip: bonum faciendum unter bonum das sittlich Gute (bonum honestum) zu verstehen ist. Es handelt sich ja um das allgemeinste Gebot des natürlichen Sittengesetzes. Ferner haben wir unter bonum zu verstehen dasjenige, was den Neigunngen des Menschen entspricht oder dem Menschen gut ist. Thomas will ja zeigen, daß kraft des Grundsatzes: bonum faciendum der Mensch alles tun solle, was seinen Neigungen entspricht, und die Vernunft als zu den bona humana gehörig erkennt. Deshalb sagt er gleich im folgenden Artikel:

Ad legem naturae pertinet omne illud ad quod homo inclinatur secundum suam naturam. Inclinatur autem unumquodque ad operationem sibi convenientem secundum suam formam,

---

ex se conveniunt, esse ex se ipsis bona et recta: quia natura non inclinat ad malum, sed potius ad bonum. Quod significatur, cum dicitur illud esse naturae conveniens: et ideo cum per rationem hanc conclusum sit hominem habere aliquas operationes secundum se illi convenientes, satis manifestum relinquitur aliquas hominis operationes secundum suam naturam bonas esse.

[1] S. Thom., S. th. 1, 2, q. 94, a. 2.

sicut ignis ad calefaciendum. Unde cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem, et hoc est agere secundum virtutem[1].

Warum Thomas von der anima rationali als propria forma hominis gleich auf das agere secundum rationem schließt, haben wir schon erklärt (S. 197).

Während der hl. Thomas und seine vortridentinischen Schüler, wie Silvester von Ferrara[2] und Fr. Viktoria[3], sich nur gelegentlich für das aristotelische Moralprinzip aussprechen, haben die späteren Scholastiker das meist eingehend getan. So namentlich G. Vasquez[4], Fr. Suarez[5], Lessius[6], P. Laymann[7], Becanus[8], Coninck[9], Ad. Tanner[10], Franc. de Lugo[11] und viele andere. Aus neuerer Zeit zitieren wir noch Kleutgen[12] und Schiffini[13], Costa-Rossetti[14] und besonders V. Frins[15].

Ja wir glauben behaupten zu dürfen, daß die große Mehrzahl der nachtridentinischen Scholastiker derselben Ansicht huldigte. Zwar lehren manche, die eigentliche formale Gutheit der menschlichen Handlungen hänge von dem ewigen Gesetze Gottes ab; aber sie behaupten zugleich, Gott habe notwendig viele Handlungen gebieten, andere verbieten müssen. Und als letzten Grund dafür geben sie an, weil viele Handlungen ihrer Natur nach der vernünftigen Natur des Menschen ent-

---

[1] S. th. 1, 2, q. 94, a. 3. [2] Vgl. 199 A.

[3] Relect. de homicid. n. 4.

[4] In 1, 2, disp. 58, c. 2: Prima regula (actionum humanarum) est natura ipsa rationalis, quatenus rationalis est. Nam illud quod est conveniens et consonum naturae rationali, quatenus rationalis est, dicitur bonum, quod vero dissentaneum et disconveniens est naturae rationali, est malum (vgl. disp. 97, c. 3).

[5] De bonitate et malit. act. hum. disp. 2, sect. 2, n. 10: Dicendum primo hanc honestatem obiectivam consistere in quadam convenientia obiecti per se ipsum ad naturam rationalem, ut talis est (vgl. disp. 3, sect. 3, n. 16. De leg., l. 2, c. 5, n. 2 et 5).

[6] Vgl. oben S. 198, Anm. 4.

[7] Theol. mor., l. 1, tract. 2, c. 7, n. 2.

[8] De bonitate et malit. act. hum. c. 4, q. 2, n. 4.

[9] De moralit. actuum hum. disp. 3, dub. 2, n. 32.

[10] Theolog. Scholast., II, disp. 4, q. 1, n. 60.

[11] Decursus praevius ad Theolog. moralem sive de principiis actuum hum., II, c. 8, n. 3 et 6.

[12] Philosophie der Vorzeit, I[2], n. 269: „Indem wir den Menschen in sich selber und in seinen Beziehungen zu Gott und den Geschöpfen betrachten, finden wir den Inhalt des natürlichen Sittengesetzes."

[13] Philosophia moralis, I, n. 57. [14] Philosophia moralis[2], 68.

[15] De act. hum., II, n. 65 sqq.

sprechen oder widersprechen. So unter andern N. Mazzotta[1], S. Maurus[2], B. Mastrius[3], W. Walsh[4] und die Salmanticenses[5].

Auch H. Grotius[6] steht in seiner Ansicht über die Sittennorm noch auf dem Boden der Scholastik. Um zu beweisen, daß etwas zum Naturrecht (d. h. zum natürlichen Sittengesetz) gehöre, braucht man nach ihm nur zu zeigen, daß es der vernünftigen und gesellschaftlichen Natur des Menschen angemessen oder unangemessen sei[7].

Dritter Artikel.

Nähere Erklärung des Moralprinzips der vernünftigen Menschennatur.

Bei allen Wesen beurteilen wir ihr Handeln nach ihrer Natur und fordern, daß es ihr entspreche. Warum also wird die menschliche Natur nicht als Norm des richtigen Verhaltens für den Menschen anerkannt? Vielleicht liegt der Grund hiervon in den ungenügenden Erklärungen dieser Norm, denen man zuweilen begegnet. Wir wollen sie deshalb eingehender beleuchten.

1. Wenn wir die vernünftige Menschennatur als solche, d. h. insofern sie nach ihrer Arteigentümlichkeit betrachtet wird, als Norm des Sittlichen hinstellen, so ist das nicht so zu verstehen, als ob nur die Vernunft oder der höhere, geistige Teil des Menschen die sittliche Norm ausmache und mithin nur die Tätigkeiten des höheren Teils sitt-

---

[1] Theol. mor. De consc. disp. 1, q. 1, c. 2.

[2] Opus theologic., II, q. 24, n. 19.

[3] Disput. theolog. In 2 Sent., disp. 5, a. 1, n. 168.

[4] De actibus humanis, Dublinii 1880, n. 381.

[5] Tr. de bonit. et mal. d. 1, dub. 6, § 2, n. 89.

[6] De iure belli et pac., l. 1, c. 1, § 12, n. 1: Esse autem aliquid iuris naturalis probari solet... a priori, si ostendatur rei alicuius convenientia aut disconvenientia necessaria cum natura rationali ac sociali. Ebd. § 10: Ius naturale est dictatum rectae rationis, indicans actui alicui ex eius convenientia aut disconvenientia cum ipsa natura rationali inesse moralem turpitudinem etc.

[7] Auch in der Schule des Confucius scheint die rechte Mitte, wie sie der vernünftigen Natur des Menschen entspricht, als Norm des sittlichen Verhaltens gegolten zu haben. So lesen wir im zweiten klassischen Buche der chinesischen Philosophie: „Das Gebot des Himmels heißt die vernünftige Natur; das Prinzip, das uns in der Übereinstimmung unserer Handlungen mit der vernünftigen Natur leitet, Regel des sittlichen Verhaltens oder der rechte Weg.“ „Wenn sich die Menschen eine Verhaltungsmaßregel bilden, die ihnen fern liegt, d. h. die nicht ihrer eigenen Natur entspricht, so ist diese Regel nicht anzuerkennen.“ Vgl. Pauthier-Brunet, Les livres sacrés de toutes les religions sauf la bible, I, 163 und 166.

lich gut sein könnten. Unter der vernünftigen Menschennatur haben wir die *ganze Natur* des Menschen mit Leib und Seele, mit den sinnlichen und geistigen Fähigkeiten — kurz mit *allen ihren Teilen* zu verstehen, aber insofern sie Teile einer *Natur* sind, deren formgebendes Prinzip die vernünftige Seele ist, die verlangt, daß alle Tätigkeiten des Menschen von der Vernunft sozusagen durchgeistigt, in die Sphäre des Vernünftigen erhoben werden.

Wie das Tier ist auch der Mensch sinnlichen Bedürfnissen und Neigungen unterworfen, er darf und soll sie unter Umständen befriedigen, aber in einer Weise, die sich *für ein vernünftiges Wesen geziemt*. Der Leib ist für die Seele, die niederen Kräfte sind für den Dienst des Verstandes und Willens da. Das Niedere soll dem Höheren als Werkzeug dienen. Es ist deshalb dem Menschen angemessen, so für den Leib und die niederen Kräfte zu sorgen, daß sie die höheren Tätigkeiten der Vernunft und des Willens unterstützen und fördern. Dagegen ist es ihm unangemessen, so den Leib zu vernachlässigen oder den sinnlichen Genüssen zu frönen, daß er aufhört, taugliches Werkzeug der Seele zu ihren Zwecken zu sein, oder die Vernunft die Herrschaft über die niederen Triebe verliert. Auch die Art und Weise, *wie* sich der Mensch benimmt, muß immer eine solche sein, wie sie sich für ein vernunftbegabtes Wesen geziemt. Die Vernunft muß gewissermaßen durch alle seine Tätigkeiten durchblicken. Sobald er z. B. im Genuß von Speise und Trank sich wie ein unvernünftiges, nur von seinen sinnlichen Trieben beherrschtes Tier benimmt, ist sein Betragen ungeziemend und tadelhaft.

Sollen die sinnlichen Tätigkeiten sozusagen durch die Vernunft geadelt werden, so müssen umgekehrt die höheren Tätigkeiten der Vernunft der Kraft des ganzen Menschen, auch des sinnlichen Teiles, angepaßt sein. Die geistigen Funktionen sind in dem Maße und in der Weise vorzunehmen, daß die niederen Kräfte nicht über Gebühr angespannt und so zum eigenen Schaden der Vernunft dienstunfähig werden.

2. Um den vollen Begriff der sittlichen Norm zu haben, müssen wir die menschliche Natur nicht bloß *in sich* betrachten, sondern auch *nach ihrer Stellung im Weltganzen*, wie dies schon der hl. Thomas zeigt (Cont. gent. III, 129 vgl. oben S. 199).

a) Der Mensch ist der unmittelbare Zweck der gesamten vernunftlosen Natur. Sie soll ihm dienen als Wohnort und Werkzeug zur Erhaltung und Entfaltung seiner Kräfte, zur Erreichung der ihm von Gott gesetzten Ziele. Deshalb ist es für ihn ungeziemend und schlecht, wenn er die vernunftlose Natur nicht mehr als Mittel, sondern als Endziel oder auch nur als gleichberechtigt ansieht und behandelt. Die

unmäßige Habsucht z. B., die Gold und Silber als Endziel behandelt, widerspricht der vernünftigen Natur des Menschen.

b) Durch seine Natur ist der Mensch auf das gesellschaftliche Zusammenleben mit andern seinesgleichen hingeordnet. Deshalb ist alles, was seiner Natur nach das gesellschaftliche Leben fördert, dem Menschen angemessen oder gut; alles, was dasselbe hindert oder stört, unangemessen und schlecht.

c) Doch nicht um seiner selbst willen ist der Mensch auf Erden. Gott, sein Schöpfer und Herr, ist sein Ziel und Ende. Gott zu dienen, ihn zu verherrlichen, ist des Menschen höchste Aufgabe auf Erden, an deren Erfüllung sein ewiges Heil geknüpft ist. Was immer den Menschen zur Erkenntnis und Liebe seines Schöpfers und zur Unterwerfung unter ihn hinführt, ist dem Menschen angemessen und gut. Was ihn dagegen an dieser Aufgabe hindert, ist böse.

3. Kurz können wir das Gesagte in den Satz zusammenfassen: Sittlich gut ist dem Menschen, was ihm mit Rücksicht auf sein Verhalten nach seiner vernünftigen Natur in sich und in ihrem Verhältnis zu allen andern Wesen geziemend oder angemessen ist[1], und zwar in den konkreten Verhältnissen, in welche ihn die Vorsehung hineingestellt hat. Der Mensch wird nicht in abstracto geboren, sondern in ganz bestimmten Verhältnissen. Er soll hier die ihm durch seine vernünftige Natur im Weltganzen zukommende Stellung auswirken.

Weil die wesentlichen Beziehungen zu sich und zu andern Wesen für alle Menschen die gleichen sind, so lassen sich allgemeine sittliche Grundsätze aufstellen, die in ihrer abstrakten Fassung immer und überall dieselben bleiben und doch zu konkreten Anwendungen führen, welche sich nach Zeit und Ort ändern können. Immer und überall wird es wahr bleiben, daß dem Menschen die Mäßigkeit gut und geziemend und deshalb erstrebenswert, die Unmäßigkeit aber schlecht und deshalb zu vermeiden ist. Der Grundsatz ist unabänderlich, von allen besondern Umständen unabhängig. Er gilt für den Eskimo, den Kanaken nicht minder als für den gebildeten Europäer, und heute ebenso, als er von jeher gegolten hat und für alle Zukunft gelten wird.

Was aber im einzelnen Falle den Forderungen dieses allgemeinen Grundsatzes der Mäßigkeit entspreche, das kann sich nach Zeit und Ort

[1] Will man die höchste sittliche Norm ganz allgemein hinstellen, so daß sie für alle vernünftigen Wesen gilt, so kann man sagen: Sittlich gut ist, was der Natur des Handelnden nach seiner Arteigentümlichkeit und nach seinen Beziehungen zu sich und andern Wesen angemessen und geziemend ist. So gilt die Norm auch für die reinen Geister, ja für Gott selbst.

nicht nur bei verschiedenen, sondern auch bei einem und demselben Menschen ändern.

Messer[1] wendet gegen die oben entwickelte Ansicht über die Sittennorm ein: „Die vernünftige Menschennatur soll sittliche Norm sein, aber eben diese Menschennatur ist das, was nach dieser Norm erst gestaltet und umgeschaffen werden soll, da in ihr ja zugleich der Grund für alles Normwidrige, für alles Böse liegt."

Die Natur ist wohl zu unterscheiden von den Tätigkeiten des Menschen. Die Natur des Menschen ist eine gegebene, für alle Menschen gleiche. Sie ist unserer Willkür entzogen und unterscheidet den Menschen von allen andern Arten von Wesen. Die Handlungen dieser Natur dagegen sind nicht gegeben, sie unterliegen unserer Wahl. Diejenigen Handlungen sind gut, welche der Arteigentümlichkeit des Menschen entsprechen oder mit ihr harmonieren, diejenigen böse, die ihr widersprechen oder ihr nicht geziemend sind.

Nach dem Gesagten ist es nicht richtig, wenn Messer das Ideal des Menschen oder den Normaltypus des menschlichen Ideals als Norm und Maßstab des Sittlichen hinstellt, denn was den Menschen vollkommen macht und dem Ideal des Menschen näher bringt, muß aus der menschlichen Natur und Wesenheit abgeleitet werden, nicht umgekehrt. Auch würde das Ideal des Menschen als Norm des Sittlichen notwendig zu unerträglichem Rigorismus führen. Wir müßten dann alles, was diesem Ideal widerspricht, als schlecht bezeichnen.

4. Von der wichtigen Unterscheidung zwischen der objektiven und der subjektiven Gutheit war schon die Rede[2]. Eigentlich und formell sittlich gut oder schlecht wird der Mensch nur durch sein eigenes freies Wollen und Handeln. Diese subjektive Gutheit und Schlechtheit hängt aber ab von den Gegenständen, auf die unser Wollen und Handeln gerichtet ist. Der Wille bringt von seiner Seite immer wesentlich dasselbe mit zum Wollen. Wenn wir zwischen guten und schlechten Willensakten unterscheiden, so kann dieser Unterschied nur von den Gegenständen des Wollens herkommen. Der Wille ist gut, der das Gute will, und der Wille ist schlecht, der das Schlechte will. Das grundlegende Problem in unserer Untersuchung ist also die Frage, welches die Norm sei, nach der wir die guten und die schlechten Gegenstände unseres Handelns unterscheiden, und zwar wollen wir nicht bloß eine materiale Norm haben, die uns nur zeigt, was gut und bös ist, sondern eine

[1] Kants Ethik (1904), 296; vgl. derselb. Ethik, Eine philosophische Erörterung der sittlichen Grundfragen, 1918, S. 62.

[2] Vgl. darüber Suarez, De bonitate et mal. actuum hum. disp. 3, s. 1: Lessius (In 1, 2, q. 20, a. 1, dub. 2, n. 9). Bei den neueren Moralphilosophen wird diese grundlegende Unterscheidung meist gar nicht berücksichtigt. Daher die vielen Unklarheiten.

formale Norm, die uns den Grund angibt, warum ein Gegenstand gut, ein anderer schlecht ist. Diese Norm ist die menschliche Natur nach der Arteigentümlichkeit, die sie durch die vernünftige Seele als Wesensform erhält.

Zur objektiven Gutheit ist zweierlei erfordert: erstens muß der Gegenstand in sich selbst und absolut betrachtet ein Gut sein, zweitens muß dieses Gut dem Willen des Menschen angemessen und proportioniert sein. Nicht alles, was in sich gut ist, ist auch dem Menschen als Menschen ein angemessener Gegenstand seines Begehrens. Die Allmacht und Allwissenheit ist ein unendliches Gut; wollte aber der Mensch für sich verlangen, allmächtig und allweise zu sein, so wäre dieses Verlangen unvernünftig und schlecht, weil es auf ein ihm nicht proportioniertes und angemessenes Objekt gerichtet ist.

Diese Angemessenheit gründet sich jeweilen auf die physischen und realen Eigenschaften und Vollkommenheiten der Gegenstände. So ist z. B. Gott kraft seiner unendlichen Vollkommenheit ein angemessener Gegenstand der Verehrung und Liebe des Menschen. Ebenso die Linderung der Not der Nebenmenschen durch ein Almosen. Zuweilen aber gründet sich diese Angemessenheit nicht auf physische, sondern bloß auf moralische Eigenschaften, die ihnen auf Grund freier menschlicher Handlungen zukommen. So z. B. ist die Wiedererstattung fremden Gutes ein dem Menschen nach seiner sozialen Natur angemessener Gegenstand, aber nicht wegen der physischen, sondern wegen der moralischen Eigenschaft desselben; denn daß etwas eine fremde Sache sei, ist nicht eine physische Eigenschaft desselben (vgl. oben S. 162). Doch besteht die Gutheit des Objekts nicht in diesen Vollkommenheiten der Dinge selbst, sondern in diesen Vollkommenheiten mit der Beziehung der Angemessenheit derselben für den Menschen als Vernunftwesen.

Ist also der Gegenstand dem Willen des Menschen positiv angemessen, geziemend und proportioniert, so ist er moralisch gut. Ist er ihm dagegen positiv unangemessen, ungeziemend, unpassend, so ist er sittlich schlecht; ist er weder positiv geziemend noch positiv ungeziemend, so ist er sittlich gleichgültig, indifferent. Natürlich muß die Vernunft diese Angemessenheit oder Unangemessenheit des Gegenstandes irgendwie erkennen. Denn unser Wollen hängt vom Gegenstande ab, nicht wie er in sich ist, sondern wie er von uns erkannt wird.

Die subjektive Gutheit kann nur der freien Handlung des Menschen zukommen, die objektive Gutheit dagegen kommt zwar auch den freien Handlungen zu, aber außerdem vielen andern Dingen. Viele Dinge sind ein angemessener Gegenstand des vernünftigen Strebens, ohne menschliche Handlungen zu sein. So ist z. B., wie schon gesagt wurde, Gott ein geziemender Gegenstand der menschlichen Liebe und Verehrung,

ebenso die Heiligkeit und Seligkeit des Menschen, die Tugend, die Wahrheit, das Leben, das Wohlergehen des Nebenmenschen, das öffentliche Wohl u. dgl. Die gewöhnlichsten Gegenstände des Wollens sind aber die menschlichen Handlungen selbst. Bevor sich der Mensch zu einer Handlung entschließt, muß der Verstand diese Handlung nach ihrem sittlichen Charakter beurteilt und als gut oder schlecht dem Willen vorgestellt haben. Insofern nun diese Handlung schon vor der Ausführung dem Verstande vorschwebt und von ihm als geziemend oder ungeziemend erkannt wird, ist sie objektiv gut oder schlecht. Diese objektive Gutheit oder Schlechtheit ist unabhängig von unserem Willen in den Handlungen selbst und braucht nur vom Verstande erkannt und dem Willen vorgestellt zu werden. Entschließt sich der Wille frei zu dem, was ihm der Verstand als gut vorstellt, so wird er subjektiv oder formell gut.

5. Aus der von uns gegebenen Erklärung der menschlichen Natur als Sittennorm ergibt sich von selbst, was von der Ansicht derjenigen zu halten ist, welche die rechte Ordnung als Norm des Sittlichen bezeichnen. Die Ansicht läßt sich leicht mit der unsrigen in Einklang bringen. Die vernünftige Natur des Menschen soll ja nicht bloß absolut in sich selbst, sondern nach allen ihren Beziehungen zu andern Wesen aufgefaßt werden. Zur vollen Erfassung des sittlich Guten muß die Ordnung berücksichtigt werden, die sich aus der Stellung des vernünftigen Menschen zu andern Wesen ergibt. Was dieser rechten, dem Menschen in seinem Handeln geziemenden Ordnung entspricht, ist gut, was ihr widerspricht, ist bös. Man kann diese Ordnung die sittliche Ordnung nennen[1].

Trotzdem halten wir es für richtiger, die menschliche Natur als objektive Norm des Sittlichen hinzustellen. Auf die Frage, was sittlich gut sei, kann man freilich antworten: was der rechten Ordnung entspricht. Aber dann fragt sich gleich weiter, welches diese Ordnung sei. Zur Beantwortung dieser Frage muß man auf die Natur des Menschen zurückgreifen. Diese ist der Mittel- oder Brennpunkt, von dem aus die rechte Ordnung bestimmt wird.

Vierter Artikel.

Begründung des Moralprinzips der vernünftigen Natur des Menschen.

§ 1. Beweis aus dem Begriff des Guten.

Zur Begründung des von uns aufgestellten Moralprinzips müssen wir vor allem den Begriff des Guten im allgemeinen erläutern.

[1] Kurz und schön schildert der hl. Augustin diese sittliche Ordnung: „Erkenne die Ordnung, suche den Frieden. Du gehörst Gott, dir das Fleisch. Was ist gerechter, was schöner? Du dem Höheren, das Niedrigere dir. Diene du demjenigen,

1. Was verstehen wir unter gut? Bekannt ist die Begriffsbestimmung, die schon Aristoteles[1] als die herkömmliche und zutreffende bezeichnet: gut ist, wonach alles begehrt oder was alle erstreben. Diese Begriffsbestimmung enthüllt uns jedoch, wie der hl. Thomas bemerkt, nicht sowohl das Wesen des Guten selbst als seine erste und allgemeinste Wirkung. Das Gute wird allerdings von allen erstrebt, aber nicht deshalb ist es gut, weil es erstrebt wird, sondern es wird erstrebt, weil es in sich gut oder erstrebenswert ist.

J. F. Herbart behauptet zwar, die Gutheit unseres Wollens und Begehrens sei unabhängig von den Gütern, auf die es gerichtet sei, oder was dasselbe ist, ein Ding sei „nur insofern ein Gut, als es begehrt wird"[2]. Ähnlich lehrt Chr. v. Ehrenfels: „Wir sprechen den Dingen Wert zu, weil wir sie begehren." „Wert ist eine Beziehung zwischen einem Objekte und einem Subjekte, welche ausdrückt, daß das Subjekt das Objekt entweder tatsächlich begehrt oder doch begehren würde, falls es von dessen Existenz nicht überzeugt wäre — oder daß durch die ... Vorstellung von dem Sein des betreffenden Objektes bei dem Subjekt ein auf der Gefühlsskala Unlust — Lust höher gelegener Zustand bedingt wird als durch die ... Vorstellung von dem Tatbestand beim Nichtsein des Objektes. Die Größe des Wertes ist proportional der Stärke des Begehrens sowie dem Abstand zwischen den beiden charakterisierten Gefühlen[3]."

Wenn diese Behauptungen nur besagen wollten, aus der Stärke des Begehrens könne man auf die Größe des Wertes schließen, den das Objekt nach unserer Schätzung hat, so ließe sich nichts dagegen einwenden, aber für den Begriff des Wertes wäre damit nichts gewonnen; denn es fragt sich gleich weiter, warum lege ich der einen Sache Wert bei und der andern nicht, und warum begehre ich die eine, die andere aber nicht? Ein gesunder Apfel ist nicht deshalb gut, weil ich ihn begehre, sondern ich begehre ihn, weil er gut ist. Umgekehrt ist ein wurmstichiger Apfel nicht deshalb schlecht, weil ich ihn nicht begehre, sondern ich begehre ihn nicht, verabscheue ihn vielmehr, weil er schlecht oder verabscheuenswert ist.

Man kann auch nicht einwenden: ich begehre ein Ding, weil mir sein Besitz Lust verschafft. Denn wenn ich ein Ding nur wegen der mit seinem Besitz verbundenen Lust begehre, so ist die Lust das eigentlich Gute oder Wertvolle für mich, und dann muß man eine Definition des Guten aufstellen, die vor allem auf die Lust selbst paßt. Ist etwa die Lust auch bloß deshalb gut und wertvoll, weil ich sie erstrebe? Nein, ich erstrebe sie, weil sie gut ist.

Aber, wirft man noch ein, es ist doch Tatsache, daß wir nur nach Dingen begehren, die uns gefallen? Also ist das Gefallen an der Sache der letzte

---

der dich geschaffen, damit dir diene, was deinetwegen geschaffen ist" (Enarr. in Ps. 143, n. 6).

[1] Ethic. Nic. 1, 1, 1094 a, 3: *Καλῶς ἀπεφήναντο τἀγαθόν, οὗ πάντ' ἐφίεται.*

[2] Allgemeine prakt. Philosophie (WW. Ausg. Hartenstein, 1851), VIII, 5 und besonders 179.

[3] System der Werttheorie I 65.

Grund, warum wir ihr Wert beilegen und sie erstreben. Allerdings setzt das Begehren ein Gefallen an der Sache voraus, aber dieses Wohlgefallen an der Sache ist die Wirkung des Gegenstandes (s. S. 81). Erkennen wir, daß irgendein Gegenstand uns gut und begehrenswert ist, so entsteht im Begehrungsvermögen ein Wohlgefallen, eine Art einfacher, meist unwillkürlicher Anpassung an denselben; diese einfache Liebe ist der Grundaffekt der Seele und wird von den andern Akten des Begehrens, der Hoffnung usw. vorausgesetzt.

Worin besteht nun die Eigenschaft, die ein Ding zu einem guten und begehrenswerten macht? In seiner Angemessenheit mit der Natur des Begehrenden. Ein Ding ist einem Wesen gut, insofern es mit dessen Neigungen und Fähigkeiten übereinstimmt oder geeignet ist, sie zu vervollkommnen.

Sehr gut entwickelt diese Lehre der hl. Thomas. Jedes Ding strebt nach seiner Erhaltung und seiner Vervollkommnung und dementsprechend auch nach dem, was dieser Erhaltung und Vervollkommnung dienlich oder förderlich ist. Alles Seiende nun, insofern es dazu beitragen kann, ein Ding in dem ihm eigentümlichen Sein zu erhalten und zu vervollkommnen, ist diesem gut oder begehrenswert. Nur solche Dinge können aber ein Wesen erhalten und es vervollkommnen, die mit seiner Natur harmonieren und ihr irgendwie ähnlich sind[1].

2. Je nachdem ein Ding sich selbst oder einem andern Wesen gut oder konvenierend ist, unterscheidet man das Gute im absoluten und relativen Sinne.

Im absoluten Sinne ist jedes Ding gut; denn alles, was ist, hat irgendein Sein, irgendwelche Vollkommenheit, die wenigstens ihm selbst angemessen und begehrenswert ist. Hat ein Ding alle ihm nach seiner Natur gebührenden Eigenschaften, so ist es in seiner Art vollkommen. So sind eine Uhr, ein Pferd vollkommen, wenn sie die Eigenschaften besitzen, die ihnen nach ihrer Natur und ihrem Zweck zukommen,

[1] C. gent., l. 3, c. 7. Diese und ähnliche Ausdrücke kehren beim hl. Thomas in unzähligen Wendungen wieder. So heißt es S. th. 1, 2, q. 27, a. 1: Unicuique bonum est quod est sibi connaturale et proportionatum. Und wiederum ebd. q. 29, a. 1: Sicut unumquodque habet naturalem consonantiam et aptitudinem ad id quod sibi convenit, quae est amor naturalis: ita ad id quod est repugnans et nocivum, habet dissonantiam naturalem, quae est odium naturale . . . Sicut autem omne conveniens in quantum huiusmodi habet rationem boni, ita omne repugnans in quantum huiusmodi habet rationem mali. Und ebd. q. 8, a. 1: Omnis appetitus non est nisi boni. Cuius ratio est, quia appetitus nihil aliud est quam quaedam inclinatio appetentis in aliquid. Nihil autem inclinatur nisi in aliquid simile et conveniens. Vgl. noch ebd. q. 18, a. 5; q. 9, a. 2; De veritate, q. 26, a. 4 ad 5.

und die wir deshalb von ihnen erwarten. Dasselbe kann man vom Menschen sagen.

Relativ oder *für ein anderes Wesen* gut ist dasjenige, was einem *andern* angemessen und begehrenswert ist. Damit ein Ding einem andern gut sein könne, muß es selbstverständlich irgendwie in sich selbst gut sein. Nur durch die Vollkommenheit, die es in sich selbst besitzt, kann es geeignet sein, ein anderes zu erhalten oder zu vervollkommnen. Doch ist nicht alles in sich Gute *jedem andern* gut; es muß vielmehr, um einem andern gut zu sein, die *diesem entsprechende* Vollkommenheit besitzen oder mit seinen Neigungen harmonieren.

Zu welcher von beiden Arten von gut gehört nun das sittlich Gute? Zu dem Guten im *relativen Sinne*. Je nachdem der *Gegenstand* unseres Wollens gut oder bös ist, wird auch der *Wille* gut oder bös. Nun ist aber, wie schon gesagt, absolut und in sich betrachtet jeder Gegenstand irgendwie gut. Warum wird trotzdem der Willensakt durch den Gegenstand nicht immer gut? Weil nicht jeder in sich gute Gegenstand auch *relativ in bezug auf den Willen* des Menschen gut ist. Es kann sein, daß ein Gegenstand in sich sehr gut und vollkommen und trotzdem ein schlechtes Objekt für den Willensakt ist, wie schon gezeigt wurde (S. 195)[1].

3. Betrachten wir nun das *relativ Gute* in bezug auf den Menschen näher. Dasselbe wurde schon von den Hauptvertretern der antiken Philosophie eingeteilt in das *nützliche, angenehme und um seiner selbst willen begehrenswerte Gute*.

Ein Ding kann uns entweder um seiner selbst willen begehrenswert sein oder bloß deshalb, weil es uns zur Erreichung eines andern Gutes verhilft. Letzteres ist das *nützliche Gute* (bonum utile). Das Geld z. B. ist nur ein nützliches Gut, weil es nicht seiner selbst wegen erstrebenswert ist, sondern nur insofern es zur Erreichung anderer Güter dient. Das nützliche Gute ist nicht Endziel des Strebens, sondern bloß *Mittel* und *Durchgangspunkt*; das um seiner selbst willen begehrenswerte Gute dagegen ist *Endzweck und Ruhepunkt* für den Willen.

Das um seiner selbst willen begehrenswerte Gute kann wieder doppelter Art sein. Entweder ist es dem Willen nur insofern begehrenswert, als sein Besitz Lust erzeugt, d. h. das Strebevermögen befriedigt und beruhigt — das ist das *angenehme* oder *lustbringende Gute* (bonum delectabile); oder es ist ihm begehrenswert um seiner selbst willen auch ohne Rücksicht auf die damit verbundene Lust — das ist das

[1] S. th. 1, 2, q. 18, a. 2 ad 1: Licet res exteriores *sint in seipsis bonae*, tamen non semper habent *debitam proportionem ad hanc vel illam actionem*; et ideo, *in quantum considerantur ut obiecta talium actionum*, non habent rationem boni.

sittliche Gute (bonum honestum, bonum simpliciter conveniens ad appetendum)[1].

Das bonum honestum ist zwar ebenfalls mit Lust verbunden, aber es ist auch ohne Rücksicht auf diese Lust begehrenswert. So ist die Erkenntnis der Wahrheit um ihrer selbst willen erstrebenswert, auch abgesehen von der Befriedigung, welche sie im Willen erzeugt. Dasselbe gilt vom Leben, von der Gesundheit, der Tugend, der Wissenschaft, dem Gemeinwohl der menschlichen Gesellschaft u. dgl.; dagegen ist das unmäßige Trinken nur wegen der damit verbundenen Sinneslust begehrenswert.

Daß nun die bloße Nützlichkeit oder Ergötzlichkeit eines Gegenstandes nicht ausreicht, um ihm den Charakter des sittlich Guten zu verleihen, wissen wir aus der täglichen Erfahrung. Sehr oft ist das uns Nützliche und Angenehme sittlich verwerflich. Also kann das sittlich gute Objekt nur dasjenige sein, welches dem Menschen als Menschen, d. h. als vernunftbegabtem Wesen um seiner selbst willen angemessen und begehrenswert ist.

Wir können auch kurz sagen: Das sittlich Gute fällt notwendig unter den allgemeinen Begriff des relativ Guten, ja es muß in der vorzüglichsten Art dieses Guten bestehen oder in der höchsten Art von Angemessenheit mit der vernünftigen Natur des Menschen. Diese höchste Art der Angemessenheit kommt aber dem um seiner selbst willen dem Menschen Begehrenswerten zu. Also besteht in dieser das sittlich Gute. Die Norm für diese Angemessenheit bildet aber die vernünftige Natur des Menschen als solche. Diese ist also die nächste Norm des sittlich Guten[2].

Aber sind denn etwa Gesundheit, Wissenschaft, Kunst, Energie, glückliches Gedächtnis, Schärfe des Verstandes, Schönheit usw. schon sittlich gut? Diese Einwendung erledigt sich aus dem über die objektive und subjektive Gutheit Gesagten. Gesundheit, Wissenschaft, Scharfsinn u. dgl. können nicht subjektiv oder formell gut sein. Denn die subjektive Gutheit ist eine ausschließliche Eigenschaft der freien Handlungen und in etwa auch derjenigen Fertigkeiten, die wesentlich auf das sittlich gute Handeln gerichtet sind, d. h. der Tugenden. Dazu aber gehören die genannten Güter nicht, weil sie entweder keine Handlungen und Fertigkeiten sind, wie Gesundheit, Leben, Schönheit usw., oder nicht wesentlich auf das sittlich Gute abzielen, sondern sich auch zum Bösen mißbrauchen lassen, wie Wissenschaft, Schärfe des Verstandes, Energie des Willens usw. Wohl aber sind diese Dinge objektiv gut, weil sie an sich angemessene Gegenstände des menschlichen Willens sind[3]. Der Mensch liebt seine eigene Person um ihrer selbst willen mit der Liebe des

[1] S. Thom., S. th. 1, q. 5, a. 6; 1, 2, q. 71, a. 2; 2, 2, q. 145, a. 3.

[2] Suarez, De bonitate et malit. act. hum. disp. 2, sect. 2, n. 11.

[3] Die Wissenschaft rechnet der hl. Thomas nach dem Vorgang des hl. Augustin ausdrücklich zu den bona honesta. Vgl. S. th. 2, 2, q. 145, a. 1 ad 1.

Wohlwollens. Deshalb sind ihm auch alle Dinge, die ihn in sich vervollkommnen, um ihrer selbst willen begehrenswert (bona honesta).

Also, könnte man vielleicht folgern, ist es auch immer sittlich gut, die Gesundheit zu pflegen, dem Erwerb der Wissenschaft obzuliegen u. dgl. Das folgt nicht. Wir können auf unsern Gegenstand anwenden, was der hl. Thomas von der sittlichen Tugend der studiositas sagt, welche unsere Wißbegierde nach den Anforderungen der Vernunft regelt. Die Kenntnis der Wahrheit ist an sich ein sittlich gutes Objekt, sie vervollkommnet unsern Verstand. Deshalb kann man sich auch mit Recht über sie freuen und sie lieben. Nur aus zufälligen Ursachen wird sie schlecht, sei es nun wegen irgendeiner Wirkung oder weil man daraus Anlaß zum Stolz nimmt oder sie zur Sünde mißbraucht. Das Streben und die Bemühung aber, die Erkenntnis der Wahrheit zu erwerben, kann nicht nur aus zufälligen Ursachen sittlich schlecht sein, sondern auch aus sich selbst (per se), indem man z. B. etwas studiert, was einen vom notwendigen Studium abhält, oder indem man die Kenntnis von jemand zu erwerben sucht, von dem man sie nicht lernen darf usw.[1] Dasselbe gilt nun auch von der Gesundheit, dem Leben, auch von der Kunst. Die Fertigkeit in der Malerei, in der Musik, im richtigen Schreiben, Rechnen u. dgl. ist dem Menschen ein um seiner selbst willen begehrenswertes Gut, das ihn vervollkommnet und über dessen Besitz er sich freuen darf. Der Erwerb und die Ausübung der Kunst ist dagegen an sich sittlich indifferent und wird je nach den Umständen gut oder bös.

Man hat auch eingewendet: um zu erkennen, ob eine Handlung der menschlichen Natur angemessen und geziemend sei, bedürfe es einer höheren Norm. Dem ist nicht so. Man braucht nur die Handlung mit der menschlichen Natur zu vergleichen. Sieht jemand einen Mann, der sich kindisch benimmt, so urteilt er gleich, das Benehmen sei ungeziemend und unpassend. Was das sei, weiß jeder, ohne daß er einer höheren Norm bedürfe, ebensowenig als man einer höheren Norm bedarf, um zu erkennen, ob ein Kleid dem Menschen passe.

§ 2. Weitere Begründung des Moralprinzips der vernünftigen Menschennatur.

1. Der Schöpfer bewegt alle geschaffenen Dinge zu dem ihnen vorgesteckten Ziele nicht bloß durch äußerlichen Antrieb, wie der Mensch einen Stein oder der Dampf den Kolben, sondern durch die Natur selbst. Die Natur ist ja nach dem tiefsinnigen Ausdruck des hl. Thomas nichts als „der in die geschaffenen Dinge hineingelegte Kunstplan Gottes, durch den sie zu dem ihnen vorgesteckten Ziele hinbewegt werden" (S. 123.)

[1] Ebd. q. 167, a. 1: Studiositas non est directe circa ipsam cognitionem, sed circa appetitum et studium cognitionis acquirendae. Aliter autem est iudicandum de ipsa cognitione veritatis, et aliter de appetitu et studio veritatis cognoscendae. Ipsa enim veritatis cognitio, per se lo-

Deshalb ist einem jeden Wesen die Tätigkeit gut, die seiner Natur entspricht. Warum sollte dieses beim Menschen anders sein? Der Mensch ist aber ein Vernunftwesen, die vernünftige Seele ist das bestimmende, formgebende Prinzip seines Seins. Also ist diese die nächste Norm des sittlichen Handelns für den Menschen. Der Mensch handelt dann gut, wenn er so handelt, wie es sich für ihn als vernünftiges Wesen geziemt.

2. Betrachten wir die sittlichen Urteile und Vorschriften, wie sie uns tatsächlich bei allen Völkern begegnen, so muß die Sittennorm folgende Eigenschaften besitzen. Sie muß vor allem derart sein, daß für alle Menschen aller Zeiten dieselben allgemeinen sittlichen Grundsätze aus ihr hergeleitet werden können; sie muß also auch in gewisser Beziehung unwandelbar sein und doch zugleich zu konkreten Anwendungen führen, die nach den Umständen verschieden sind. Sie muß ferner allen Menschen überall und beständig gegenwärtig, sozusagen zur Hand sein. Denn alle sollen immerdar ihr Denken und Trachten nach den Anforderungen der sittlichen Norm einrichten. Sie muß endlich derart sein, daß sich alle sittlichen Vorschriften der natürlichen Ordnung aus ihr herleiten lassen. Sonst müßten wir mehrere sittliche Normen annehmen und folglich auch auf die Begriffseinheit des sittlich Guten verzichten.

Alle diese Eigenschaften kommen aber der von uns aufgestellten Sittennorm und nur ihr zu. Faßt man die menschliche Natur nach ihrer Wesenheit ins Auge, so ist sie etwas Unwandelbares, allen Menschen Gemeinsames, das sich ebensowenig ändert als das Wesen eines Kreises. Deshalb lassen sich aus der menschlichen Natur, wenn man von allem Unwesentlichen und Zufälligen absieht, ganz allgemeine, unwandelbare Regeln des Verhaltens herleiten, die für alle Zeiten und Orte in gleicher Weise gelten und doch nach der Verschiedenheit der konkreten, individuellen Umstände sehr mannigfaltige Anwendungen zulassen. Wir haben dies schon an dem Beispiel der Mäßigkeit gezeigt (S. 192). Ähnliches gilt in bezug auf alle andern Vorschriften. Jeder braucht nur auf sich selbst zu schauen, um in jedem Augenblick zu wissen, was sich für ihn in seinen bestimmten Lebensverhältnissen als Vater, Ehegatte, Kind, Untertan usw. schickt.

Daß sich aus der aufgestellten Norm alle sittlichen Vorschriften herleiten lassen, ergibt sich schon aus dem oben (S. 199 ff.) Gesagten und

---

quendo, bona est; potest autem per accidens esse mala ... Sed ipse appetitus vel studium cognoscendae veritatis potest habere rectitudinem vel perversitatem: uno quidem modo, prout aliquis tendit suo studio in cognitione veritatis, prout per accidens coniungitur ei malum ... Alio autem modo patest esse vitium ex ipsa inordinatione appetitus et studii ad discendam veritatem etc.

wird der Verlauf unserer Erörterung im einzelnen bestätigen. Es ist deshalb nicht richtig, wenn Stange[1] behauptet: „Es gibt keine noch so allgemeine ethische Idee, welche in nuce alle konkreten Zwecke des sittlichen Handelns in sich enthielte, so daß man aus ihr nur die einzelnen sittlichen Zwecke zu deduzieren brauchte." Die Sittennorm der Menschennatur vermeidet auch glücklich die Einseitigkeit der anderen, gleich zu besprechenden Moralprinzipien und enthält doch das Wahre derselben. Wir werden bei Beurteilung derselben darauf hinweisen. Darum genüge hier diese allgemeine Andeutung.

4. Im Lichte der dargelegten Norm erklärt sich leicht, warum wir mit dem sittlich Guten die Idee des Würdevollen, Erhabenen, Liebenswürdigen und Schönen verbinden. Das sittlich Gute entspricht in der Tat so ganz der wahren Würde des Menschen. Durch die sittliche Ordnung tritt der Mensch in das rechte Verhältnis zu Gott, seinem Schöpfer und Endziel, und ebenso zu seinen Mitmenschen, nimmt er der vernunftlosen Natur gegenüber die ihm gebührende Herrscherstellung ein, führt in ihm selbst die Vernunft das königliche Zepter und erhebt sein Tun unermeßlich über das sinnliche Treiben der Tiere. Darin besteht die wahre Würde des Menschen, sein geistiger Adel. Daher die Selbstverachtung, wenn wir freiwillig Schlechtes getan, und die Verehrung, die wir dem sittlich Hochstehenden selbst im Gewande des Bettlers zollen.

Diese sittliche Ordnung ist auch schön, denn die Wahrnehmung derselben weckt den Affekt der Billigung und des Wohlgefallens. Deshalb nennen die Griechen und Römer das sittlich Gute schön (*καλόν* oder *καλὸν κἀγαθόν*, honestum, decorum; das Gegenteil *αἰσχρόν*, turpe)[2]. Der hl. Augustin bezeichnet ebenfalls das sittlich Gute als das geistig Schöne[3]. Auch dem hl. Thomas von Aquin ist diese Bezeichnung geläufig. „Sittlich gut wird etwas genannt, insofern es wegen der geistigen Schönheit einen gewissen Vorrang besitzt, der es der Ehre würdig macht[4]." Ja an einer Stelle behauptet er geradezu, das sittlich Gute sei dasselbe, was das geistig Schöne[5]. Trotzdem sind die Begriffe des sittlich Guten und Schönen nicht identisch. Schön ist ein Ding, insofern seine

---

[1] Einleitung in der Ethik, II, 126.

[2] Vgl. Schmidt, Ethik der Griechen, I, 329.

[3] L. 83, QQ. 30: Honestum voco intelligibilem pulchritudinem, quam spiritualem nos proprie dicimus; Epist. 121 ad Consent. n. 20: Quid est aliud iustitia, cum in nobis est, vel quaelibet virtus, qua recte sapienterque vivitur, quam interioris hominis pulchritudo?

[4] S. th. 2, 2, q. 145, a. 3: Honestum dicitur secundum quod aliquid habet quandam excellentiam honore dignam propter spiritualem pulchritudinem.

[5] Ebd. a. 2: Honestum est idem spirituali decori.

Erkenntnis Ursache des Wohlgefallens, gut dagegen, insofern es dem Begehrenden angemessen ist[1].

Fünfter Artikel.

Verhältnis der Sittennorm zum ewigen Gesetze Gottes.

Gut und bös ist, was der menschlichen Natur nach ihrer Arteigentümlichkeit in ihren Beziehungen zu sich selbst, zu Gott und zu ihren Mitgeschöpfen entspricht oder widerspricht. Machen wir durch diese Ansicht nicht die sittliche Ordnung vom ewigen Gesetze Gottes, dieser höchsten Richtschnur alles geschöpflichen Handelns, unabhängig?

Keineswegs. Ist auch die unmittelbare Norm des sittlichen Handelns die menschliche Natur, so weist doch diese über sich selbst hinaus und führt zum ewigen Gesetze. Denn die geschaffene Natur des Menschen ist ja der Ausdruck nicht bloß des schöpferischen, sondern auch des gesetzgebenden Willens Gottes. Wie wir aus jedem Kunstwerk auf die Gedanken und Absichten des Künstlers schließen dürfen, so noch mehr aus den Geschöpfen auf die Absichten ihres Urhebers. Gott hat ja den Geschöpfen aus freier Güte das Dasein gegeben; er wollte sie mit allen ihren Eigenschaften und Neigungen, so daß wir aus diesen Eigenschaften den Willen des Schöpfers herauslesen können.

Allerdings, wenn Gott den Menschen erschaffen wollte, mußte er ihm auch alles das geben, was zu seiner Natur gehört. Das schuldete er seiner Weisheit, und insofern ist nicht der Wille Gottes, sondern dessen ewige Weisheit die höchste Richtschnur alles Handelns, wie der hl. Thomas zeigt. Allein diese Schuldigkeit (debitum) setzt den freien Willen, zu erschaffen, schon voraus und hängt von ihm ab[2]. Indem Gott die Dinge schaffen will, will er auch alles und muß alles wollen, was von ihrer Natur gefordert wird, so daß die Dinge mit ihren Eigen-

---

[1] Ebd. 1, q. 5, a. 4 ad 1: Pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt unum . . ., sed ratione differunt: nam bonum proprie respicit appetitum . . . Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam; pulchra enim dicuntur quae visa placent.

[2] De verit. q. 23, a. 6 ad 3: Deus operatur in rebus naturalibus dupliciter: primo instituens ipsas naturas; secundo providens unicuique rei id quod competit suae naturae. Et quia ratio iustitiae debitum requirit, ideo, cum ipsas creaturas institui non sit aliquo modo debitum, sed voluntarium, prima operatio non habet rationem iustitiae, sed dependet ex simplici voluntate . . . Sed in secunda operatione invenitur ratio debiti non ex parte agentis, cum Deus nulli sit debitor, sed ex parte recipientis: debitum enim est unicuique rei naturali ut habeat ea quae exigit sua natura, tam in essentialibus, quam in acci-

schaften, Neigungen und Trieben uns den Willen Gottes verkünden. Jetzt verstehen wir, warum der hl. Thomas aus der Ordnung der angebornen Neigungen der menschlichen Natur auf die Ordnung der Gebote des Naturgesetzes schließen konnte (oben S. 199).

Wenn also der Mensch frei seiner vernünftigen Natur entsprechend handelt, erfüllt er den Willen oder das ewige Gesetz Gottes, auch ohne daran zu denken. Selbstverständlich soll der Mensch zuweilen im Leben sich ausdrücklich durch die vollkommene Liebe auf Gott hinordnen. Nichts ist ja der Natur des Menschen geziemender, entsprechender, als daß er seinen Schöpfer und sein Endziel, den Inbegriff alles Guten, über alles liebe, sich ihm ganz unterwerfe, von ihm seine Seligkeit erhoffe, und nichts seiner Natur widersprechender als das Gegenteil davon: Gotteshaß, Auflehnung gegen Gott u. dgl. Aber nur zuweilen ist diese ausdrückliche Hinordnung erfordert, im übrigen genügt der Mensch seiner Pflicht, wenn er seiner Natur entsprechend lebt, in den Umständen, in die ihn die Vorsehung geführt. Er kann und mag höher streben, aber das ist Sache der Vollkommenheit. Die übernatürlichen Pflichten des Christen können freilich nicht aus der bloßen Natur abgeleitet werden.

Durch das Gesagte gewinnt auch die beim hl. Thomas oft wiederkehrende Behauptung ihre richtige Beleuchtung, die Gutheit des menschlichen Willens hänge ab von der Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen[1]. Diese Behauptung weckt auf den ersten Blick die Besorgnis, hier werde eine gar zu schwierige Forderung erhoben. Aber diese Besorgnis schwindet, wenn man alle betreffenden Ausführungen im Zusammenhange liest. Die von jedem Akt geforderte Gleichförmigkeit des menschlichen Willens mit dem göttlichen besteht darin, daß der Mensch das (sittlich) Gute als Zweck (als ratio volendi) erstrebe. „Gleichwie das Wissen des Menschen dem göttlichen gleichförmig wird, wenn er das Wahre erkennt, so wird die Handlung des Menschen der göttlichen gleichförmig, wenn sie dem Handelnden angemessen ist[2]."

Im folgenden Artikel erklärt der hl. Thomas dies noch näher. Wir wissen im allgemeinen, daß Gott alles nur insofern will, als es gut ist. „Und wer

---

dentalibus. Hoc autem debitum ex divina sapientia dependet, in quantum scilicet res naturalis debet esse talis quod imitetur propriam ideam quae est in mente divina, et per hunc modum invenitur ipsa divina sapientia prima regula iustitiae naturalis.

[1] S. th. 1, 2, q. 19, a. 9; In 1, dist. 49, q. 1, a. 3; De verit., q. 22, a. 7.

[2] S. th. 1, 2, q. 19, a. 9 ad 1: Conformatur scientia hominis scientiae divinae, in quantum cognoscit verum, et actio hominis actioni divinae, in quantum est agenti conveniens.

immer deshalb etwas will, insofern es gut ist, stimmt mit dem göttlichen Willen in bezug auf den Grund des Gewollten (die ratio voliti, den Zweck) überein[1]." Unser Wille hat ja vom göttlichen Willen das Dasein und die Richtung auf das Gute erhalten; sobald er deshalb das Gute anstrebt, wird er dem Willen Gottes ähnlich, und zwar nicht bloß insofern er als Wirkursache einen Akt setzt, sondern auch insofern er einen guten Akt setzt und auf das Gute gerichtet ist[2].

3. Das dargelegte Verhältnis der Sittennorm der menschlichen Natur zum ewigen Gesetz erklärt uns auch den notwendigen Zusammenhang des sittlich Guten mit dem höchsten Endzweck der Welt.

Darin haben die Anhänger der sog. absoluten Teleologie, wie z. B. E. v.. Hartmann, W. Wundt, recht: die sittliche Ordnung kann nicht außer dem Zusammenhang mit dem höchsten und letzten Zweck der ganzen Schöpfung gedacht werden; sie muß in notwendiger Beziehung zu demselben stehen. Deshalb sind alle Moralsysteme, die nicht über das Individuum oder irgend einen beschränkten Interessenkreis hinausschauen, ungenügend. Sie werden der Höhe und dem Adel der sittlichen Ordnung nicht gerecht. Der Endzweck liegt höher. Er ist kein anderer als die Verherrlichung des Schöpfers durch die Beseligung der vernünftigen Geschöpfe. Die richtige Auffassung der menschlichen Natur als Norm des Sittlichen gibt uns zugleich den letzten Grund an, warum nur die vernünftigen Wesen an der sittlichen Ordnung teilhaben.

Nur die vernünftigen Wesen sind nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen. Alle Geschöpfe sind zwar Gott irgendwie ähnlich, so daß man aus ihren Eigenschaften auf die Eigenschaften ihres Schöpfers schließen kann, wie man aus den Fußspuren auf das Dasein eines Menschen schließt, aber bloß die vernünftigen Geschöpfe sind Gottes Ebenbilder[3]. Zum Begriff des Bildes gehört ein Doppeltes: a) das Hervorgehen des einen aus dem andern, so daß das Urbild irgendwie ursächlich — wenigstens als vorbildliche Ursache — zur Entstehung des andern beiträgt; b) die Ähnlichkeit des Abbildes mit dem Urbilde in den eigentümlichen Arteigenschaften des letzteren. Der gemalte Löwe ist das Bild des lebenden Löwen wegen der Ähnlichkeit, die er

---

[1] Ebd. a. 10 ad 1.

[2] In 1 dist. 48, a. 2 ad 6: Omne volitum divinum imitatur voluntatem ipsius in quantum est sicut Deus vult, non tamen imitatur in ratione volendi et bonitate actus voluntatis; sed solum actus voluntatis humanae tendens in bonum ad quod ordinatum est secundum Dei voluntatem; unde non tantum est ibi conformitas voluntatis nostrae in quantum est volita, sed in quantum est volens et bonum actum voluntatis eliciens.

[3] S. Thom., S. th. 1, q. 93, a. 1.

mit ihm in der spezifischen Gestalt hat. In höherem Grade ist der junge Löwe das Bild des alten Löwen, der ihn gezeugt.

Unter allen Geschöpfen sind daher nur diejenigen Ebenbilder Gottes, welche ihrem Schöpfer in den Eigenschaften ähnlich sind, die wir in vorzüglichem Sinne als die charakteristischen Eigenschaften Gottes ansehen, nämlich in seinem geistigen Denken und Wollen. Das gilt aber nur von den vernünftigen Wesen. Vervollkommnet sich deshalb der Mensch nach seiner vernünftigen Seite, oder insofern er vernünftig ist — und das geschieht durch jede sittlich gute Handlung —, so vervollkommnet er dadurch das göttliche Ebenbild in sich selbst. Mit Recht hat deshalb Plato die sittliche Aufgabe des Menschen in die Verähnlichung mit der absoluten Idee des Guten, d. h. mit Gott, verlegt. Ganz vorzüglich aber besteht die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott in der Erkenntnis und Liebe Gottes. Der eigentliche Gegenstand der göttlichen Erkenntnis und Liebe ist Gott selbst, der Inbegriff alles Wahren und Guten. Folglich ist der Mensch dann im vollkommensten Sinne das Ebenbild Gottes, wenn er ihn vollkommen erkennt und liebt.

Man redet viel von sittlichen Idealen. Gewiß, der Mensch bedarf der sittlichen Ideale. Er ist zu Großem, zu Hohem geboren. Alle diese Ideale sind vereint in dem einen lebendigen, persönlichen Ideal: in Gott selbst. Der unendlich Vollkommene ist der Inbegriff aller Ideale, und wer wahrhaft Ernst macht mit der Verwirklichung der ihm durch seine Natur vorgezeichneten Ordnung, verähnlicht sich immer mehr diesem Ideal aller Ideale.

So steht die sittliche Ordnung in unauflöslichem Zusammenhang mit dem Endzweck der Schöpfung. Die Vollkommenheit eines Geschöpfes hängt davon ab, daß es die ihm nach seiner Natur im Weltganzen zukommende Stellung einnehme und auslebe. Die vernunftlosen Geschöpfe werden durch blinde Triebe zu der ihnen zukommenden Ordnung hingeführt. Der Mensch aber soll frei die ihm gebührende Stellung einnehmen. Der vernunftlosen Natur gegenüber soll er Herrscher, seinesgleichen gegenüber Bruder und Freund, Gott gegenüber Diener sein. In der Einhaltung dieser Ordnung liegt der wahre sittliche Wert des Menschen und seine freie Mitarbeit an der Verwirklichung des höchsten Weltzweckes.

Sechster Artikel.

Verhältnis des sittlich Guten zum Endziel des Menschen.

Mit der menschlichen Natur und durch sie treten, wie gezeigt wurde, die sittlich guten Handlungen objektiv in notwendige Beziehung zu dem Endziel des Menschen, auch wenn dieser nicht daran denkt. Mit

dieser objektiven Einordnung in die Endbeziehung der Dinge sind aber manche neuere Schriftsteller nicht zufrieden. Sie verlangen, daß der Mensch *bei jeder einzelnen Handlung* irgendwie, wenigstens dunkel, die Beziehung der Handlung zum Endziel *erkenne* und *erstrebe*. Andere drücken sich so aus: Die Gutheit der Handlung besteht begrifflich darin, daß sie mit dem Endziel des absoluten Willens (der Ehre Gottes) in Einklang steht und als solche gewollt ist, oder daß sie „in Übereinstimmung steht mit dem höchsten Welt- und Lebensziel[1]." Sie drücken sich in verschiedenen Wendungen aus, die keineswegs klar umgrenzt sind, aber alle darin übereinkommen, daß das Endziel des Menschen die eigentliche Norm des Sittlichen ist und bei jeder Handlung irgendwie dem Handelnden vor Augen schweben muß.

1. Diese Ansicht führt notwendig zu einem unerträglichen Rigorismus. Stellen wir uns auf den Standpunkt Gottes und betrachten wir das Handeln der Geschöpfe von diesem Standpunkt (theozentrisch), so ist klar, daß Gott alles zum höchsten Endziel hinordnet. Es kann also keine Handlung seinem Willen entsprechen, die nicht wenigstens *objektiv* diesem Endzwecke dient.

Anders muß die Antwort lauten, wenn wir uns auf den *Standpunkt des Menschen* stellen. Einstens im Himmel, am Ziel unserer Wanderung, werden wir Gott als den Inbegriff, die Zentralsonne und den Urquell alles Guten erkennen und ihn dann immerfort um seiner selbst willen, alles andere aber nur in ihm und um seinetwillen lieben. Nicht so ist es hienieden. Wie alle Dinge so bewegt Gott auch den Menschen durch seine Natur zu seinem Endziel. *Objektiv* betrachtet ist jedes Streben des Menschen nach dem seiner vernünftigen Natur entsprechenden Guten ein Streben nach größerer Verähnlichung mit dem Urquell alles Guten und ein Streben nach seinem Besitz. Subjektiv ist sich aber der Mensch nicht von Anfang an dieses Sachverhaltes bewußt. Schon bevor er zur Erkenntnis Gottes gelangt, bildet er sich

[1] Vgl. *Jos. Mausbach*, „Der Begriff des sittlich Guten nach dem hl. Thomas von Aquin", 1898, und derselbe „Die katholische Moral und ihre Gegner"[5], 1921, S. 132. Mausbach wendet gegen die von mir verteidigte Sittennorm der menschlichen Natur ein, die schwerste Unzuträglichkeit derselben liege darin, daß sie eine andere Norm für den Unterschied des Guten und Bösen aufstelle und eine andere für die Verpflichtung, die der sittlichen Ordnung eigen ist. Aber es kann doch niemand leugnen, daß es viele gute Handlungen gibt, das nicht geboten und mithin nicht Gegenstand der Pflicht ist, so z. B. die Beobachtung der evangelischen Räte. Das sittlich Gute ist ein weiterer Begriff als das Gebotene. Beide Begriffe müssen also auseinandergehalten werden. Mausbach beruft sich auf das „ewige Gesetz", aber dieses enthält für den Menschen nicht nur die eigentlichen Gebote, sondern auch die Räte, ähnlich wie wir vom christlichen Sittengesetz sagen, es enthalte nicht nur Gebote, sondern auch Räte.

den Begriff des Guten, diesen Urbegriff der praktischen Vernunft[1] und kommt allmählich auf der Leiter der Geschöpfe zur Erkenntnis des unendlich Guten.

Der Begriff des Guten geht also der Erkenntnis Gottes voraus und wird von dieser vorausgesetzt. Sobald nun der Mensch zur genügenden Kenntnis Gottes gelangt, ist es seine Pflicht, sich und all das Seine nach Gott hinzuordnen, d. h. einen Akt der vollkommenen Liebe zu erwecken, und diesen Akt muß er öfter im Leben wiederholen. Aber es ist keineswegs notwendig, daß er *bei jeder einzelnen Handlung an die Beziehung derselben zum Endziele* denke und sie unter dieser Rücksicht *wolle*. Sonst müßten wir behaupten, ein Sünder oder ein Atheist, der sich um Gott nicht kümmert, sei nicht mehr imstande, einen sittlich guten Akt zu vollbringen, was offenbar unrichtig ist. Ein Sünder, der, ohne an Gott und dessen Ehre zu denken, dem Mitmenschen in der Not aus Barmherzigkeit hilft, setzt einen sittlich guten Akt (actus virtutis civilis), wenn derselbe auch kein Verdienst hat. Das ist die ausdrückliche Lehre des hl. Thomas[2] und aller Theologen. Noch viel schlimmer daran wären die Heiden, besonders die Naturvölker, die, wenn überhaupt je, gewiß selten die Handlungen auf das Endziel hinordnen. Sollen wir ihnen alle guten Werke absprechen?

2. Man wendet ein, den sittlich guten Handlungen komme die *höchste Würde* und *ein absoluter Wert* zu, und diese Eigenschaft könnten sie nur durch ihre Beziehung zum höchsten Endziel erlangen. Gewiß, den ganzen *Vollwert* erlangen die sittlichen Handlungen nicht durch ihre bloße Übereinstimmung mit der menschlichen Natur, aber er *folgt* aus dieser Übereinstimmung. Wenn ich einmal weiß, daß die Handlung in sich der Natur entsprechend und gut ist, weiß ich auch, daß sie von Gott angeraten oder befohlen und mithin verdienstlich ist; und wenn ich weiß, daß eine Handlung aus sich schlecht ist, weiß ich auch, daß sie Gott mißfällt und von ihm verboten ist und gestraft wird. Nun fragt sich aber, *woran* erkenne ich, daß Gott die eine Handlung anrät oder gebietet, die andere aber verbietet? Das ist die Frage, wenn nach der Norm des Sittlichen geforscht wird, und auf

---

[1] S. Thom., 1, 2, q. 94, a. 2.

[2] In 2, dist. 40, q. 1, a. 5 ad 6: Non oportet, quod intentio actualis ordinans in finem ultimum sit semper coniuncta cuilibet actioni, quae dirigitur in aliquem finem proximum, sed sufficit quod aliquando actualiter omen illi fines in finem ultimum referentur sicut fit, quando aliquis cogitat se totum ad dilectionem Dei dirigere, tunc enim quidquid ad seipsum ordinet, in Deum ordinatum erit.

diese Frage kann man nicht ohne Zirkel mit der hohen Würde des Sittlichen antworten.

Man sagt noch: der Mensch ist ein von Gott abhängiges und bedingtes Geschöpf, er kann also nicht durch die Beziehung zu seiner Natur, sondern nur durch die Beziehung zu seinem Endziel richtig disponiert sein. Durch diese Einwendung widerlegen sich die Gegner selbst, denn sie argumentieren ja gerade aus der geschöpflichen Natur, um zu beweisen, was zur richtigen Beschaffenheit des Menschen notwendig sei. Übrigens ist die Beziehung der menschlichen Natur zum Schöpfer nur eine von den Beziehungen des Menschen. Er steht auch in Beziehung zu seinen Mitgeschöpfen und zu sich selbst und kann in diesen Beziehungen gut handeln, auch wenn er nicht an seine Beziehung zu Gott denkt. Ein Akt der Mäßigkeit ist sittlich gut, auch wenn der Mensch bei derselben in keiner Weise an Gott denkt[1].

3. Der Kernpunkt bei Bestimmung des sittlich Guten ist, wie wir schon gesagt haben (S. 194 u. 205), die Frage, worin die objektive Gutheit bestehe. Nach dem hl. Thomas, mit dem hierin alle katholischen Philosophen und Theologen übereinstimmen, erhält der Wille seine ganze sittliche Gutheit vom Objekt oder Gegenstand, ja allein vom Objekt (ex solo obiecto[2]). Worin besteht nun die Gutheit des Gegenstandes (bonitas obiecto)?

a) Nach dem hl. Thomas ist bonum honestum oder bonum simpliciter alles, was um seiner selbst willen dem Menschen begehrenswert oder angemessen ist. Dadurch unterscheidet sich das bonum honestum vom bonum utile et delectabile, wie er an verschiedenen Stellen ausführlich darlegt[3].

Solcher bona honesta gibt es aber viele; nicht nur das letzte Ziel des Menschen gehört dazu, sondern die Tugend, das Leben, die Weisheit, Gesundheit, das Gemeinwohl usw., kurz alles, was den Menschen in sich selbst vervollkommnet[4].

---

[1] Im Jahre 1690 verurteilte Alexander VIII. folgende These (vgl. Denzinger, Enchirid., n. 1299): Revera peccat, qui odio habet peccatum mere ob eius turpitudinem et disconvenientiam cum natura sine ullo ad Deum respectu. Nehmen wir an, jemand verabscheue die Trunksucht ohne Rücksicht auf Gott, bloß weil er sie für schimpflich und des vernünftigen Menschen unwürdig erachtet. Unsere Gegner, die keine sittlich indifferenten Handlungen in individuo annehmen, können der Folgerung nicht entgehen, daß dieser Mensch sündige.

[2] 1, 2, q. 19, a. 2.

[3] 1, q. 5, a. 6: Honestum dicitur quod per se desideratur, und das. ad 2: Honesta dicuntur quae in se ipsis habent unde desiderantur.

[4] St. Thomas, 2, 2, q. 145, a. 3: Ipsa etiam virtus, quae secundum se honesta est, refertus ad aliud sicut ad finem, scil. beatitudinem. Et

Unsere Gegner berufen sich für ihre Ansicht auf die Autorität des hl. Thomas. Mögen sie uns doch wenigstens eine einzige Stelle aus seinen Werken anführen, wo er ex professo den Begriff des Guten erklärt und behauptet, das bonum honestum bestehe in der Beziehung zum letzten Ziel oder in der Übereinstimmung oder in der Bejahung des letzten Zieles. Überall, wo er den Begriff des bonum erklärt, sagt er: quod est alicui conveniens est ei bonum, statt conveniens sagt er auch simile, proportionatum, proficuum. Sollte sich der große Lehrer so viel Mühe gegeben haben, seine wahre Ansicht zu verheimlichen? Nur, wo Thomas von der schweren Sünde handelt, bezeichnet er ihr Wesen als Abwendung vom letzten Ziel. Alles Böse ist von Gott verboten und ist somit eine Auflehnung gegen seine Autorität und eine Abkehr von ihm. Aber selbst in diesem Fall kann ich nicht am Endziel erkennen, was böse sei, ich muß diese Kenntnis aus einer andern Quelle schöpfen. Woher wissen wir, daß Diebstahl, Ehebruch, Betrug, Meineid u. dgl. von Gott verboten sind? Weil wir erkennen, daß sie ihrer Natur nach böse sind und deshalb von Gott verboten werden mußten. Ohne dieses Verbot wäre die böse Tat allerdings keine eigentliche Sünde und würde uns nicht vom letzten Ziel abwenden. Es wäre aber verkehrt, wenn man aus diesem Begriff der Sünde auf den Begriff des Guten schließen wollte.

b) Die Gegner nennen sittlich gut alle Gegenstände, die mit dem Endziel des Menschen harmonieren oder zu ihm führen. Diese Definition läßt sich aber nicht auf alle sittlich guten Gegenstände anwenden, sie kann also nicht richtig sein. Nehmen wir den Akt der vollkommenen Liebe Gottes. Wie alle Akte des Willens hat auch dieser Akt seine Gutheit vom Objekt. Dieses Objekt selbst ist Gottes unendliche Vollkommenheit. Warum ist nun diese ein sittlich guter Gegenstand für die Liebe des Menschen? Kann man etwa antworten: weil er den Menschen zum Ziele führt oder mit diesem Ziele übereinstimmt? Diese Antwort wäre geradezu absurd. Man kann auch nicht antworten: Gott sei ein sittlich guter Gegenstand, weil er vom Menschen sittlich gut geliebt werden könne; denn so bewegte man sich in einem fehlerhaften Kreis. Zuerst wird die Liebe Gottes gut genannt, weil ihr Gegenstand, Gott, gut ist, und nachher wird Gott gut genannt, weil die Liebe zu ihm gut ist[1].

---

secundum hoc idem subjecto est honestum, utile et delectabile. Sed ratione differunt; nam honestum dicitur, secundum quod aliquid habet quandam excellentiam dignam honore propter spiritualem pulchritudinem etc. Nach dem hl. Lehrer unterscheiden sich also begrifflich das honestum und das referri ad aliud, folglich kann dieses letztere nicht das bonum honestum sein.

[1] Mit Recht sagt Suarez (De bonitate et malit. act. hum. disp. 2, sect. 1, n. 6): Deus est obiectum per se amabile ab homine rectissimo amore;

Die Antwort kann nur lauten: Gott ist ein sittlich guter Gegenstand für den Menschen, weil er als das höchste Gut und Endziel aller Dinge der angemessenste, entsprechendste Gegenstand der Liebe der vernünftigen Geschöpfe ist. Deshalb sagt der hl. Thomas allgemein: Prima bonitas actus moralis attenditur ex obiecto convenienti.

Ganz dieselbe Beweisführung läßt sich in bezug auf die Liebe zu unserer Seligkeit und die Hoffnung auf sie anstellen. Diese Akte sind gut, weil ihr Gegenstand, die ewige Seligkeit, gut ist. Warum ist nun die ewige Seligkeit ein gutes Objekt für die Liebe oder Hoffnung des Menschen? Etwa weil sie den Menschen zum Ziele führt oder mit ihm harmoniert? Das ist unmöglich; denn die ewige Seligkeit führt nicht zum Endziel, sondern ist das Endziel des Menschen. Man muß also eine andere Definition aufstellen.

Viertes Kapitel.

Die unrichtigen oder ungenügenden Normen des Sittlichen.

Nachdem wir die wahre Norm des Sittlichen dargelegt haben, wenden wir uns der Prüfung der unrichtigen Normen zu. Wir beginnen unsere kritische Wanderung mit den inneren objektiven Moralprinzipien, die der richtigen Norm am nächsten kommen, dann wenden wir uns den inneren subjektiven Moralprinzipien zu und schließen endlich mit der Prüfung des Utilitarismus in seinen mannigfaltigen Schattierungen. Wir betrachten also die oben (188 f.) aufgezählten Moralsysteme in der umgekehrten Reihenfolge.

Erster Artikel.

Die inneren objektiven Moralprinzipien.

§ 1.

Das stoische Moralprinzip des naturgemäßen Lebens.

Das höchste Gut des Menschen ist nach der Schule Zenos die Glückseligkeit und diese besteht in der Tugend oder der naturgemäßen Tätigkeit. Denn jedes Wesen strebt von Natur aus nach dem, was

---

non est autem ita amabilis Deus, quia amor, qui in ipsum tendit, rectus est, sed e contrario: quia Deus de se ita bonus est et ita amabilis, ideo amor, qui tendit in illum sub hac ratione rectus est; ergo haec bonitas obiectiva supponitur in ipso Deo, neque convenit illi per denominationem ab actu voluntatis, sed potius in suo genere est causa rectitudinis voluntatis.

seiner Natur angemessen ist, dem naturgemäßen Leben *(ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν)*. Weil die Natur des Menschen vernünftig ist, so besteht seine Tugend und sein Glück darin, daß er der Vernunft entsprechend lebt. Da weiterhin die einzelne Natur nur ein Teil des nach Gesetzen wohlgeordneten Weltganzen ist, so folgt, daß jeder, der seiner Natur entsprechend lebt, dadurch mit der allgemeinen Natur oder der allgemeinen Weltvernunft übereinstimmt, während derjenige, der nicht seiner Natur entsprechend handelt, sich gegen das göttliche Gesetz auflehnt[1].

Weil Tugend und Glückseligkeit zusammenfallen, so braucht es außer der Tugend nichts zur Glückseligkeit, und sie allein ist ein wahres Gut und um ihrer selbst willen zu erstreben. Alles, was nicht Tugend oder Laster ist, ist weder gut noch bös, sondern gleichgültig *(ἀδιάφορον)* und je nach Umständen zu wählen oder abzuweisen. Die Lust ergibt sich aus der Tugend, darf aber nicht als Zweck erstrebt werden. Zum sittlich guten Handeln genügt nach der Stoa die bloße äußere Tat nicht; es gehört dazu auch die rechte Gesinnung. Erfüllt der Mensch die pflichtmäßigen Handlungen ohne die rechte Gesinnung, so ist sein Handeln bloß schicklich *(καθῆκον)*; vollbringt er dagegen das Gute um des Guten willen, so ist die Handlung wahrhaft sittlich gut *(κατόρθωμα)*. Die Leidenschaften betrachtet die stoische Schule (S. 79) als ein Hindernis der Tugend und als vernunftwidrig. Der Weise ist, wenn auch nicht unempfindlich, doch leidenschaftslos. Die Leidenschaftslosigkeit *(ἀπάθεια)* ist Pflicht.

Der Grundgedanke der Stoiker scheint kein anderer zu sein als: das unmittelbare und nächste Maß des Sittlichen ist die Natur des Menschen nach ihrer vernünftigen Seite. Dieser Grundgedanke ist richtig, aber unrichtig ist die Art und Weise, wie sie denselben entwickelt. Schon die Annahme, Tugend und Glückseligkeit seien eins und dasselbe, ist unrichtig. Die Stoiker behaupten ja nicht bloß, die Tugend sei ein notwendiger Bestandteil der Glückseligkeit, oder sie müsse einst zum vollkommenen Glücke führen, sondern sie behaupten, schon in diesem Leben fallen Glückseligkeit und Tugend zusammen. Aber wer würde wohl einen unwissenden, von Armut und Krankheit heimgesuchten, von allen verlassenen Menschen für vollkommen glückselig halten, auch wenn er noch so tugendhaft ist? Unter vollkommener Glückseligkeit denkt sich jeder

[1] So glauben wir das *ὁμολογουμένως τῃ φύσει ζῆν* erklären zu müssen. Unter der Natur haben wir wohl die besondere Natur des Menschen zu verstehen. Vgl. Clem. Alex., Stromat., l. 2, c. 19 et l. 5, c. 14; Zeller, Philosophie der Griechen III 3, 3, 211; Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie, I 10, 262. Bezeichnend sind die Worte Marc Aurels (VI, 44): *Συμφέρει δὲ ἑκάστῳ τὸ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ κατασκευὴν καὶ φύσιν. ἡ δὲ ἐμὴ φύσις λογικὴ καὶ πολιτική.*

einen Zustand, in dem man von allen Übeln frei und im Besitze alles Guten ist. Die Stoiker antworten, die Krankheit sei kein Übel. Freilich ist sie kein sittliches, wohl aber ein physisches Übel. Der stoische Philosoph Posidonius soll vor Pompejus über das Thema, nur das sittlich Gute sei gut, gesprochen, und da er an heftigen Gichtschmerzen litt, während des Vortrags ausgerufen haben: Umsonst quälst du mich, Schmerz! Nie werde ich bekennen, daß du ein Übel bist![1] Ein solcher stoischer Held ist ein passender Vorwurf für ein Lustspiel.

Es ist sodann eine moralisch unmögliche Forderung, der Mensch solle im sittlichen Streben jeder Rücksicht auf Lust und Schmerz entsagen und nur die Tugend um ihrer selbst willen lieben. Das haben auch die späteren Stoiker eingesehen, indem sie zugaben, der Weise des Zeno sei ein bloßes Ideal, welches sich niemals verwirklichen lasse. Die Wolken des Aristophanes sind der rechte Platz für einen stoischen Tugendbolden.

Der Grundfehler der stoischen Schule besteht in der unrichtigen Auffassung der menschlichen Natur. Sie berücksichtigt nur die Vernunft des Menschen und kennt nur ein einziges Strebevermögen, wodurch sie zur Verwerfung aller Leidenschaften verleitet wird. Ferner fassen die Stoiker infolge ihrer halb pantheistischen Grundanschauung den Menschen nicht nach seinem richtigen Verhältnis zu Gott, seinem Schöpfer und Endziele, auf. Deshalb mündet auch die stoische Moral schließlich in eine Art Vergötterung ihres eingebildeten Weisen. Der Weise steht an Würde selbst dem Zeus nicht nach[2].

§ 2. Das Moralprinzip der Selbstvervollkommnung.

1. Das von Chr. Wolff (1679—1754) aufgestellte Moralprinzip lautet: Sittlich gut ist, was den Zustand des Menschen als eines vernünftigen Wesens vervollkommnet[3]. Zwar wollte Wolff auch die Vollkommenheit anderer berücksichtigt wissen, doch nur in untergeordneter Weise, insofern alle ihre Vollkommenheit nur durch gegenseitige Hilfe erreichen können. Höchste Pflicht ist: „Mache dich selbst vollkommen." Unter Vollkommenheit versteht er „die Übereinstimmung des in einem Dinge vorhandenen Mannigfaltigen zu Einem."

Diese Idee der Harmonie als Norm des Sittlichen hat die Wolffsche Schule Plato entlehnt. Plato bezeichnet zwar die sittliche Aufgabe des Menschen als eine Verähnlichung mit der absoluten Idee des Guten,

[1] Cic., Tuscul. 2, 25, 61.

[2] Seneca, De prov. 1: Bonus ipse tempore tantum a Deo differt.

[3] Vernünftige Gedanken von des Menschen Tun und Lassen (1720). Ausführlicher in seiner Philosophia moralis sive Ethic. 5 Bde. (1750—1753).

d. h. mit Gott; aber wollen wir erfahren, worin diese Verähnlichung bestehe, so verweist er uns auf die Harmonie der drei Seelenteile: der Vernunft, des begehrlichen und des erzürnenden (mutigen) Teiles des sinnlichen Strebevermögens. Jeder dieser Teile soll die ihm zugewiesene Stellung einnehmen. Die Vernunft soll herrschen, die andern Teile sollen sich ihrem Gebote unterwerfen. In der richtigen Wahrung dieses Verhältnisses besteht die Harmonie, die Gesundheit und Schönheit der Seele. Diese Gesundheit und Schönheit als habituelle Anlage bildet die Tugend.

Anklänge an diese Platonische Lehre finden sich bei dem Engländer A. Ferguson (1724—1816)[1], demzufolge der Mensch seiner Natur nach ein immer fortschreitendes, gleichsam in der Aufeinanderfolge existierendes Wesen ist, dessen Vollkommenheit nie auf einmal vorhanden ist und nie an einem Ziele anlangt, wo man sagen kann: jetzt ist alles vollendet. Deshalb besteht sein höchster Zweck im immerwährenden Streben nach höherer Vollkommenheit, die zugleich des Menschen höchstes Glück bildet.

H. Ulrici[2] kennzeichnet seine Ansicht in folgenden Sätzen: „Das Gute ist das Wollen des Vollkommenen um seiner selbst willen und fällt in eins zusammen mit dem vollkommenen Willen, der seines Zieles sich wahr und klar bewußt und mit voller Kraft es zu erreichen bemüht ist. Das Ziel ist die vollkommene Menschheit in einer ihr entsprechenden Natur und Welt. Alles, was dem Streben nach diesem Ziele hindernd und widerstrebend in den Weg tritt, fällt unter den Begriff des Schlechten, und wo es vom bewußten Willen ausgeht, unter den Begriff des Bösen." Als subjektives Erkenntnisprinzip des Sittlichen dient uns das angeborne Gefühl des Sollens. Denn dieses ist „die Affektion der Seele durch die ihr eingeborne Bestimmtheit des Zweckes und Zieles ihres Lebens, ihrer Entwicklung und Fortbildung", es ist „Ausdruck dessen, was die Seele sein soll, Ausdruck der Vollkommenheit, zu der sie sich zu erheben hat." Diese unmittelbare, im Gefühl des Sollens enthaltene Perzeption des Guten in seiner Allgemeinheit ist die ethische Kategorie, durch die wir allmählich fortschreitend zum klaren Begriff des sittlich Guten gelangen. Durch diesen Zusatz über das angeborene Pflichtgefühl ohne bestimmten Inhalt tritt Ulrici in die Reihen der Anhänger der inneren, rein subjektiven Moralprinzipien, von denen später die Rede sein wird. Der Hauptgrund für die Annahme dieses sittlichen Gefühles ist die unrichtige Behauptung,

[1] Grundsätze der Moralphilosophie. Übersetzt von Garve (1772), 142. Vgl. auch Garve, Übersicht der vornehmsten Prinzipien der Sittlichkeit, Breslau 1798, 185.

[2] Naturrecht (1873), 157.

die Sittlichkeit könne nicht auf metaphysische und religiöse Grundlagen, sondern nur auf sittliche Elemente zurückgeführt werden (S. 16f.)

2. Das Vervollkommnungsprinzip enthält den richtigen Gedanken, daß das sittliche Gute zur wahren Vollkommenheit der Menschen gehört, daß jeder Fortschritt im Guten ein Fortschritt in der Vollkommenheit, ein Zuwachs an Gottähnlichkeit ist; aber es ist für sich allein genommen viel zu unbestimmt, um einen sichern Maßstab des Sittlichen abzugeben. Nicht jede Vervollkommnung ist ein Fortschritt auf sittlichem Gebiete. Wer an Kenntnissen und Kunstfertigkeiten zunimmt, vervollkommnet sich; wird er dadurch immer sittlich besser? Manche, die in Kunst und Wissenschaft eine hohe Vollkommenheit erreichen, stehen in der sittlichen Ordnung sehr tief. Man müßte also näher bezeichnen, worin die Vollkommenheit bestehe, welche als Maßstab des Sittlichen gelten soll. Es ist nicht zu verwundern, daß ein so dehnbares Moralprinzip Goethe gefiel. Gestattet es doch den größten ethischen Freisinn im praktischen Leben. Die künstlerische Ausgestaltung des Lebens betrachtete er als die oberste sittliche Aufgabe. Das ist ein weites Dach, unter welches sich bei einigem guten Willen auch der sittliche Nihilismus unterbringen läßt.

Noch in jüngster Zeit ist die Persönlichkeit, d. h. die Erfüllung der Idee des Menschen durch innere Freiheit und Größe, als oberstes Ziel und Maß des Sittlichen hingestellt worden. Das Ideal, das mit dem Worte Persönlichkeit bezeichnet wird, bedeutet nach einem Interpreten dieser Auffassung „die volle Entfaltung der Momente, die dem ontologischen Begriff der Persönlichkeit wesentlich sind". Der ontologische Begriff der Persönlichkeit enthält zwei Momente, „die geistige Natur und das Insich- und Fürsichsein". Diese Momente soll jeder intensiv mit der Anspannung seiner Kräfte und extensiv nach allen Richtungen entfalten, so daß eine harmonisch vollendete Persönlichkeit entsteht.

Das oberste Ziel des Sittlichen ist nicht die Vollendung der menschlichen Persönlichkeit, sondern Gott und seine Verherrlichung. Allerdings, wenn der Mensch sich Gott unterwirft und die von ihm gesetzte Ordnung einhält, wird er einst auch zur vollen Entfaltung seiner Person, d. h. zur vollkommenen Glückseligkeit in der Erkenntnis und Liebe der unendlichen Wahrheit und Güte gelangen. Dann wird auch der sinnliche Teil vollkommen der Vernunft unterworfen und ein Reich des Friedens und der Harmonie im Menschen begründet sein. Aber diese Vollkommenheit muß sich der Mensch durch sein Leben hienieden verdienen, sie ist die Krone, die ihm nach dem Kampf zu teil werden soll. Hienieden ist seine oberste Aufgabe nicht die allseitige Entfaltung seiner Persönlichkeit, sondern die Übung der Liebe Gottes und des Nächsten und der übrigen

Tugenden. Er soll Gott dienen in der Lebensstellung, in die ihn die Vorsehung führt. Es kann deshalb jemand sittlich sehr hoch stehen, obwohl er sich um Kunst und Wissenschaft, Handel und Gewerbe gar nicht kümmert, sondern vielleicht sein ganzes Leben als Ackersknecht oder Dienstmagd oder Handwerker oder Einsiedler zubringt. Der hl. Isidor, der Ackersmann, und die hl. Germana Cousin, die Hirtin, waren große Heilige, obwohl sie für Kunst und Wissenschaft nichts geleistet haben. Umgekehrt kann jemand Großes leisten in Kunst und Wissenschaft, Handel und Gewerbe und doch eine sittlich minderwertige Persönlichkeit sein.

3. In eigentümlicher Weise hat J. G. Fichte das Selbstvervollkommnungsprinzip entwickelt.

Er unterscheidet im praktischen Ich (Begehrungsvermögen) zwei Triebe: den Naturtrieb und den geistigen Trieb (Freiheitstrieb). Jener strebt nach Genuß und macht uns dadurch vom Objekt abhängig; dieser dagegen sucht Freiheit, widerstrebt deshalb dem sinnlichen Trieb und macht uns unabhängig. Der Freiheitstrieb erhebt uns somit über die Natur. Beide Triebe wollen miteinander vereinigt sein. Der Urtrieb, dem beide Triebe als der gemeinsamen Wurzel entstammen und der die Vereinigung beider verlangt, ist der sittliche Trieb.

Wie aber können beide Triebe vereinigt werden? Dadurch, daß der höhere Trieb sich selbst immer mehr und mehr von dem Naturtrieb unabhängig macht, obwohl er ihn nie vernichten kann, weil die Natur die Folge unserer Beschränkung ist. Die Betätigung des sittlichen Triebes und unser sittliches Leben besteht also in einer unendlichen Reihe von Handlungen, durch die wir in beständigem Fortschritt der absoluten Freiheit uns nähern, ohne dieselbe je erreichen zu können[1].

Unsere Bestimmung ist daher nicht, frei zu sein, sondern frei zu werden. Die unendliche Reihe aller Handlungen, die diesem in der Unendlichkeit liegenden Zwecke dienen, kann die Bestimmung des Menschen genannt werden, und man kann darum die oberste sittliche Forderung auch folgendermaßen ausdrücken: „Erfülle jedesmal deine Bestimmung." Durch die Sittlichkeit geht das empirische Ich vermöge einer unendlichen Annäherung in das reine Ich zurück. Deshalb sieht Fichte die Darstellung des reinen Ich im individuellen Ich als das Sittengesetz an.

Die Fichtesche Ethik beruht auf seinem idealistischen Pantheismus. Wer im Menschen das Geschöpf Gottes sieht, kann ihm nicht die absolute Unabhängigkeit und Freiheit als Endziel zuerkennen.

4. Gallwitz bezeichnet die Ausbildung der sittlichen Persönlichkeit als das Ziel und Maß des Sittlichen.

---

[1] Das System der Sittenlehre nach Prinzipien der Wissenschaftslehre, WW., IV, 149.

Die einzelne Tat für sich genommen verdient das Prädikat „sittlich" nicht; nur diejenige Handlung ist gut, welche dem individuellen Charakter des Handelnden entspricht. Es gibt deshalb auch keine allgemeinen objektiven Normen, an denen die Handlungen zu messen wären, für jeden ist seine eigene von allen andern verschiedene Persönlichkeit die ausschlaggebende Norm. „Die sittliche Persönlichkeit gleicht in der Mitte ihrer Entwicklung einem Bauwerk, welches in einem bestimmten Stil begonnen ist; was bei der Ausführung auf allen Stadien verlangt werden muß, ist, daß der anfänglich vorgebildete Stil streng ausgeführt werde[1]."

Aber gibt es nicht auch eine stilgerechte Entwicklung der Persönlichkeit in der Richtung des Bösen? Allerdings. Deshalb fügt Gallwitz hinzu, das Sittliche sei der Fortschritt in der Ausbildung und Veredelung der Persönlichkeit. „Bildung der Persönlichkeit ist eine fortgehende Erweiterung derselben durch Aufnahme von Kenntnissen und Interessenkreisen, welche ursprünglich außerhalb ihrer selbst liegen und das Eigentum anderer Menschen waren[2]." Diese Bereicherung des eigenen Ich durch Aufnahme wertvoller Bildungselemente hat nach Gallwitz unausbleiblich die Nebenwirkung zur Folge, „daß sittliche Anregung ausgestreut, Gemeinschaft gebildet und dadurch das Gemeinwohl gefördert wird. Damit ist zugleich der Gegensatz der beiden gleichberechtigten sittlichen Forderungen, sowohl seinem persönlichen Selbstzweck zu leben, als auch sein Selbst für andere dahinzugeben, unter einer höheren Einheit begriffen."

Daß auch die Individualität des Handelnden bei der sittlichen Beurteilung ein wichtiger Faktor ist, sobald es sich um die konkrete Anwendung der allgemeinen Grundsätze handelt, unterliegt keinem Zweifel. Aber sie allein kann nicht Norm des Sittlichen sein. Die Ausbildung der Anlagen für Sprachwissenschaft, Musik oder Turnen verdient noch nicht das Prädikat des sittlich Guten. Allerdings will Gallwitz den Unterschied zwischen sittlich und natürlich nicht gelten lassen, aber alle Welt macht doch diese Unterscheidung. Worin besteht also die Ausbildung der sittlichen Persönlichkeit? Was Gallwitz davon erzählt, daß die im Innern des Menschen gegebene individuelle Anlage mit der Gesamtnatur in geheimer Beziehung stehe, daß sie das Göttliche im Menschen sei, welches mit dem Göttlichen außerhalb desselben in Beziehung stehe u. dgl., ist nicht imstande, uns klare Grundsätze an die Hand zu geben.

Wir können auch nicht zugeben, eine einzelne Handlung aus sich verdiene nur dann sittlich gut genannt zu werden, wenn sie dem Charakter oder der Individualität des Handelnden entspreche. Wenn jemand aus Mitleid einem Unglücklichen hilft oder eine Beleidigung großmütig ver-

[1] Das Problem der Ethik in der Gegenwart (1891), S. 3.
[2] Ebd. S. 147.

zeiht, so nennen wir eine solche Tat gut, mag sie nun dem Gesamtzustand, dem „Baustil" des Handelnden entsprechen oder nicht[1].

5. Max Wentscher hat eine Moral des freien, autonomen Willens zu konstruieren gesucht.

Mit Kant nimmt er an, einfachhin gut sei nur der gute Wille, der Wille aber sei gut nicht durch das, was er bewirke, sondern an sich, d. h. allein durch sein Wollen. Im Willen selbst ist der Maßstab, das Wertmaß des Sittlichen zu suchen[2]. „Der Wille eines jeden wollensfähigen, denkenden Wesens ist seiner Natur nach bestrebt, sich immer mehr zu einem vollendet eigenen, freien Willen dieses Wesens zu entwickeln." Ein Wollen ist um so vollkommener, „je mehr es dem entspricht, was in der Konsequenz des Gedankens eines Wollens liegt." Dieses Axiom berücksichtigt die subjektive Seite des Wollensgedankens. Es muß jedoch zur Willensbestimmung eine objektive Beziehung zur Umgebungswelt hinzukommen: der Gedanke der Entwicklung. „Ein jedes Wesen, zum Bewußtsein seiner Freiheit gelangend, wird naturgemäß bestrebt sein, von seiner Wollensfähigkeit den reichsten, kraftvollsten, umfassendsten Gebrauch zu machen."

Kämen wir als fertige Wesen in die Welt mit dem vollen Freiheitsbewußtsein und der vollendeten Fähigkeit des Freiheitsgebrauchs, so würden wir von selbst jene Axiome befolgen. Tatsächlich vermögen wir jedoch diese ethische Freiheit erst in allmählicher Entwicklung zu erringen. Damit das Einzelwollen stets im Sinne jener Axiome erfolge, müssen die beiden Axiome die Form kategorischer Gebote annehmen, und sonach bekommen dieselben etwa folgende Form: 1. Axiom: „Strebe nach höchster Ausprägung wahrhaft eigenen Wesens und fester Grundsätze eines vollendet eigenen Wollens." 2. Axiom: „Mache von dieser Fähigkeit freier Betätigung eigenen Wesens den kraftvollsten und umfassendsten Gebrauch[3]." „Das erste dieser Axiome liefert zu dem Begriff des Sittlichen das Moment der Freiheit, das zweite das der Bewährung persönlicher Kraft und Tüchtigkeit, so daß also in diesen beiden Momenten sich alles erschöpfen muß, was wir zur Sittlichkeit zu zählen ein Recht haben."

Es verdient Anerkennung, daß Wentscher für die Willensfreiheit eintritt. Auch seine Widerlegung der empirischen und utilitaristischen Systeme ist in vielen Punkten zutreffend. Aber die Behauptung, welche die Grundlage seines Systems bildet, daß nämlich der sittliche Wert des Wollens nicht von seinem Gegenstande abhänge, haben wir schon als unrichtig

[1] Der Ansicht von Gallwitz steht sehr nahe die von G. Mehlis (Probleme der Ethik, 1918, 57 ff.). Jeder soll seine Pflicht tun, d. h. er soll am gemeinsamen Menschheitswerk mitarbeiten, indem er die Gaben in sich ausbildet und betätigt, die am wirksamsten und unmittelbarsten seine Eigenart, seinen eigentümlichen „Stil" zur Geltung bringen.

[2] Ethik, 2 Tle., Leipzig 1902 u. 1905. [3] Ebd. 225.

nachgewiesen (S. 208). Gewiß, vorausgesetzt, daß der Wille gut ist, können ihm keine äußeren Einflüsse seinen Wert rauben. Aber wodurch wird er gut oder bös? Durch den Gegenstand des Wollens. Wentscher selbst gibt zu, daß das Einzelwollen unrichtig und verkehrt sein kann. Warum? Weil es nicht gleichgültig ist, was wir wollen. Tatsächlich schwebt auch Wentscher als Gegenstand und Maßstab des sittlichen Wollens die Idee vor, der Mensch müsse frei seine Persönlichkeit allseitig zur Geltung bringen. Damit haben wir schon eine bestimmte Art von Gegenständen, die den Willen gut oder bös machen.

Praktisch kommt man auch mit den ethischen Grundaxiomen Wentschers gar nicht durch. Ein junger Mann setzt sich zum Ziel, ein vollkommener Räuberhauptmann zu werden. Frei wählt er sich dieses Ideal und die dazu erforderlichen Maximen. Freiheit und Bewährung persönlicher Kraft und Tüchtigkeit in der Richtung eines idealen Räuberhauptmannes, das ist sein Ziel. Wird nun sein Wollen gut? Wentscher wird das wohl nicht zugeben, aber ich sehe nicht, mit welchem Recht er es leugnen kann. Dieser angehende Rinaldo Rinaldini strebt „nach höchster Ausprägung eigenen Wesens und fester Grundsätze eines vollendet eigenen, freien Wollens" und macht von dieser Fähigkeit freier Betätigung eigenen Wesens „den kraftvollsten Gebrauch". Vielleicht wird Wentscher erwidern, er entwickele sich nicht in der gebührenden Richtung. Aber so kann nur antworten, wer anerkennt, daß der sittliche Charakter des Wollens von seinem Gegenstand abhängt.

Oder nehmen wir einen Napoleon als ersten Konsul. Er fühlt die Kraft in sich, alle Throne Europas umzustürzen und auf ihren Trümmern seinen Kaiserthron zu errichten. Frei entschließt er sich zur Ausführung dieses Planes, der seine Persönlichkeit im höchsten Grade zur Geltung bringen wird. Ist nun dieses Ziel, sind all die Mittel, die er dazu gebraucht, sittlich gut? Ich sehe wieder nicht, wie Wentscher von seinem Standpunkt das leugnen könnte.

Zweiter Artikel.

Die rationalistischen Moralprinzipien.

§ 1. Das Moralprinzip des gesunden Menschenverstandes.

Der Skeptizismus Berkeleys und Humes hat wenigstens das Gute gehabt, daß er zu eingehenderen Untersuchungen über die Quellen unserer Erkenntnisse Veranlassung gab. So viel war klar geworden: gegen die Zweifelsucht war mit Grundsätzen, die sich bloß auf dunkle Gefühle stützten, nicht auszukommen. Aber wozu sollte man seine Zuflucht neh-

men? Th. Reid (1710—1796) glaubte im gemeinen oder gesunden Menschenverstand einen sichern Damm gegen die andrängenden Wogen des Zweifels gefunden zu haben.

Es gibt, lehrt Reid, Grundsätze, welche wir durch unsere Natur selbst anzunehmen genötigt sind, ohne daß wir ihre Wahrheit zu begründen imstande wären. Zu diesen Grundsätzen führt uns nicht Vergleichung der Ideen oder Schlußfolgerung, sie sind uns durch die Natur selbst unmittelbar eingegeben und werden von uns instinktiv für wahr gehalten. Dieser Instinkt ist nun eben der gemeine, gesunde Menschenverstand (common sense) und heißt auf sittlichem Gebiet das Gewissen oder der moralische Sinn. Reid gebraucht also auch den Ausdruck: moralischer Sinn, verwahrt sich aber nachdrücklich gegen die Annahme, dieser moralische Sinn sei bloß ein Gefühl. Auf dem bloßen Gefühle lasse sich keine unveränderliche Moral aufbauen. Die moralische Billigung oder Mißbilligung bestehe vielmehr in Urteilen des Verstandes, welche von Gefühlen des Wohlgefallens oder Mißfallens begleitet seien[1].

Es ist zu billigen, daß Reid dem gesunden Menschenverstand seine Rechte zu wahren suchte. Vor jeder wissenschaftlichen Untersuchung besitzen alle Menschen eine Summe von klaren, praktischen Grundsätzen, die nicht täuschen. Der wissenschaftliche Weg ist eben nicht der einzige sichere Weg zur Erkenntnis der Wahrheit. Wie übel wäre es sonst um die Menschheit bestellt gewesen, ehe man anfing zu philosophieren, und wie übel stünde es noch heute um sie, und zwar nicht bloß um die überwiegende Mehrheit, die den wissenschaftlichen Weg nie betritt, sondern auch um die Menschheit überhaupt. Diese kann unmöglich in den notwendigen Wahrheiten des täglichen Lebens auf die Männer der Wissenschaft angewiesen sein. Man sehe doch nur den Wirrwarr unter den Jüngern der Minerva. Der eine reißt nieder, was der andere aufgebaut. Selbst in grundlegenden Fragen gibt es kaum zwei, die miteinander übereinstimmen. Gott hat deshalb sehr weise die menschliche Vernunft so eingerichtet, daß sie viele notwendige Wahrheiten mit voller Sicherheit erkennt, ohne die wissenschaftlichen Gründe dafür klar zu durchschauen. In diesem Sinne ist man berechtigt, von dem gemeinen Menschenverstand als einer sichern Norm der Wahrheit zu reden.

Reid dehnt jedoch den gemeinen Menschenverstand viel zu weit aus, so daß er ihm sogar die höchsten, von selbst einleuchtenden Vernunftprinzipien zuweist. Das ist unrichtig. Gegenstand desselben sind bloß abgeleitete Wahrheiten, deren Erkenntnis dem Menschen zu einer vernünftigen Lebensführung durchschnittlich unentbehrlich ist. Sodann ist auch

[1] Vgl. Essays on the active powers of man: Essay V of Morals, chapt. 7, Works II (edit. by Hamilton), Edinburgh 1880, 674.

die Reidsche Auffassung des gemeinen Menschenverstandes unklar. Derselbe ist nicht ein blinder Instinkt, sondern eine Veranlagung der Vernunft, vermöge deren wir leicht aus den allgemeinsten, von selbst einleuchtenden Wahrheiten die zum praktischen Leben notwendigen Grundsätze gewissermaßen unwillkürlich folgern, ohne uns der wissenschaftlichen Gründe dafür klar bewußt zu sein.

Der gemeine Menschenverstand kann also weder die einzige noch die höchste Norm der Wahrheit sein. Gewiß auch der Philosoph, und besonders der Moralphilosoph, auf dessen Gebiet der common sense eine wichtige Rolle spielt, darf dessen Urteile nicht mißachten. Ja diese können und sollen sogar einen Prüfstein für seine wissenschaftlichen Ergebnisse bilden, so daß alle Schlußfolgerungen, die dem allgemeinen Urteil aller Menschen in den notwendigen Beziehungen des täglichen Lebens widersprechen, als irrig abzuweisen sind. Aber wo es sich um die *philosophische* Erfassung dieser Wahrheiten handelt, kann man sich unmöglich auf den common sense berufen. Das hieße von vornherein jede philosophische Untersuchung unmöglich machen.

§ 2. Das Moralprinzip des kategorischen Imperativs.

Ähnlich wie Reid wurde Im. *Kant* hauptsächlich durch den Gegensatz zu Hume zu seiner neuen Erkenntnistheorie und dadurch zu seiner Ethik geführt. Überhaupt hat der Ausgangspunkt des Königsberger Philosophen mit demjenigen des Hauptes der schottischen Schule sehr viel Verwandtschaft, wie verschieden auch ihre Ergebnisse sind. Beide gehen in ihrer Theorie von der Überzeugung aus, daß nur noch in dem *gemeinen Menschenverstande* eine sichere Schutzwehr gegen den Skeptizismus und eine unverrückbare Grundlage für alle übersinnlichen Erkenntnisse zu finden sei.

In bezug auf *Reid* bedarf diese Behauptung keiner weiteren Begründung; in bezug auf *Kant* aber läßt sie sich leicht aus seiner „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" beweisen. In der „Kritik der reinen Vernunft" gelangt *Kant* zum Ergebnis: Unsere Erkenntnis ist auf die uns durch die *Erfahrung* zugänglichen *Erscheinungen* der Dinge beschränkt. Alle Betätigungen des Verstandes und der Vernunft sind nichts als eine Bearbeitung des durch die Erfahrung gegebenen Stoffes durch aprioriſche Begriffe und Ideen. *Eine eigentliche Metaphysik ist unmöglich.* Kant war somit auf theoretischem Gebiete dem Humeschen Skeptizismus erlegen. Aber mit Hilfe der *praktischen Vernunft* glaubt er unsere über die Erfahrung hinausreichenden Erkenntnisse von Freiheit, Unsterblichkeit und Gott wieder als Postulate

der praktischen Vernunft retten zu können. Dem „gemeinen Gebrauch der praktischen Vernunft" entlehnt er den Begriff des Sittlichen, welcher den Ausgangs- und Kernpunkt seiner ethischen Untersuchungen bildet[1].

Durch Untersuchung der sittlichen Begriffe, nach denen alle Menschen zu urteilen pflegen, gelangt Kant zum Ergebnis: Wahrhaft und ohne Einschränkung gut ist nur der gute Wille. Alle andern Güter: Talente, Reichtümer, Ehre usw., können zum Bösen mißbraucht werden und haben daher bloß bedingten Wert. Nur der gute Wille allein hat aus sich einen unbedingten Wert. „Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich gut." Er ist wie ein Juwel, das seinen Wert in sich selbst trägt.

Gut ist aber nur derjenige Wille, der sich nicht von einem zu erreichenden Zweck oder einem zu bewirkenden Gegenstand, sondern allein von der Pflicht zum Handeln bestimmen läßt, mit andern Worten: der Wille, dessen Handlung und Gesinnung pflichtmäßig ist. Zum guten Willen gehören also zwei Prinzipien: das objektive Prinzip (das Gesetz), welches die Handlung vorschreibt, und das subjektive Prinzip (die Maxime), durch welche der Wille zur vorgeschriebenen Handlung angetrieben wird[2]. Vollzieht der Wille die vom Gesetz verlangte Handlung nicht aus Pflicht, sondern aus Neigung oder um eines durch sie zu erreichenden Zweckes willen, so haben wir bloße Legalität; tut er sie dagegen allein aus Pflicht, um des Gesetzes willen, so

[1] Man vgl. den ersten Abschnitt der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", der den Titel trägt: „Übergang der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntnis in die philosophische". Am Ende des zweiten Abschnittes heißt es: „Wir zeigten nur durch Entwicklung des einmal allgemein im Schwange gehenden Begriffes der Sittlichkeit, daß eine Autonomie des Willens demselben unvermeidlich anhänge oder vielmehr zugrunde liege. Wer also Sittlichkeit für etwas und nicht für eine Chimäre ohne Wahrheit hält, muß das angeführte Prinzip desselben anerkennen" (S. 71). Man vgl. noch ebd. S. 82. In der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" setzt zwar Kant das sittliche Bewußtsein als eine unerwiesene Grundlage voraus, die er erst nach Abschluß seiner philosophischen Deduktionen als einfachhin wissenschaftlich erwiesen gelten lassen will. Dagegen betrachtet er in der „Kritik der praktischen Vernunft" das sittliche Bewußtsein aller Menschen als eine für sich vollständig genügende Grundlage für die weiteren philosophischen Ausführungen.

[2] „Die Regel des Handelnden, die er sich selbst aus subjektiven Gründen zum Prinzip macht, heißt eine Maxime; daher bei einerlei Gesetzen doch die Maximen sehr verschieden sein können", Metaphysik der Sitten, WW. V (Ausg. Hartenstein), 25. Kant scheint der Meinung zu sein, daß der Mensch beim Handeln immer subjektiv von einer Maxime ausgehe oder sich etwas zum Grundsatz mache. Eine gewiß sonderbare Ansicht. Die meisten Menschen lassen sich von einem Zweck zum Handeln verleiten, ohne sich um allgemeine Maximen zu kümmern. Vgl. Messer, Kants Ethik, 61, A. 2.

haben wir *Moralität*[1]. Zur Moralität ist mithin *Übereinstimmung zwischen Gesetz und Maxime* erforderlich. Da nun aber das moralische Gesetz in strenger Allgemeinheit für jeden vernünftigen Willen gilt, so kann auch die Maxime nur gut sein, wenn sie die Form dieser Gesetzmäßigkeit annehmen kann, oder *wenn ich wollen kann, daß meine Maxime ein allgemeines Gesetz werden solle*[2].

Wenn ich also wissen will, ob meine Handlung gut sei, brauche ich mich nur zu fragen: „Kannst du auch wollen, daß deine Maxime ein allgemeines Gesetz werde?" Wenn nicht, so ist sie nicht sittlich gut.

Die obigen Sätze enthalten die Kerngedanken der Kantischen Moral. Alles übrige sind nur weitere Ausführungen des Gesagten. Das moralische Gesetz gilt allgemein und notwendig für alle Vernunftwesen. Allgemeinheit und Notwendigkeit können aber nicht aus der Erfahrung stammen, also muß das moralische Gesetz vor aller Erfahrung in der Vernunft sein und a priori den Willen bestimmen. Der moralische Imperativ ist mithin ein synthetisches praktisches Urteil a priori[3]. Da ferner auch die Maximen oder subjektiven Bestimmungsgründe allgemein sein müssen, so folgt, daß alle *materialen* Bestimmungsgründe zum sittlichen Handeln nicht ausreichen[4]. Unter Materie des Wollens versteht Kant „jeden Gegenstand, dessen Wirklichkeit begehrt wird". Jedes Wollen eines solchen bestimmten Gegenstandes geht stets aus Lust oder Unlust, d. h. aus Selbstliebe hervor. Ein solcher Bestimmungsgrund kann aber nie allgemeingültig sein. Die Berücksichtigung der Materie des Wollens führt ferner immer nur zu *hypothetischen Imperativen* oder zu Ratschlägen der Klugheit; man handelt dann nach dem Grundsatz: wenn du einen bestimmten Zweck erreichen willst, so mußt du in einer bestimmten Weise handeln, z. B. willst du im Alter nicht darben, so mußt du in der Jugend arbeiten. Das Prinzip der Sittlichkeit kann aber nur ein *kategorischer Imperativ* sein. Denn die Vernunft gebietet uns das sittliche Verhalten kategorisch und unbedingt, mag daraus folgen, was da will.

Eine weitere Folgerung ist die *Autonomie* der praktischen Vernunft. das unterscheidende Zeichen des kategorischen Imperativs ist „die Lossagung

---

[1] Diese Unterscheidung hat Kant der stoischen Schule entlehnt (s. oben S. 224), nur hat er sie enger eingeschränkt. Während die Stoiker verlangen, man sollte das Gute um des Guten willen tun, will Kant, man sollte das Gute lediglich aus Pflicht oder Achtung vor dem Gesetz vollbringen. So sagt er (Kritik der prakt. Vernunft, 183): „Das Wesentliche alles sittlichen Werts der Handlungen kommt darauf an, *daß das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimme*. Geschieht die Willensbestimmung zwar gemäß dem moralischen Gesetz, aber nur vermittelst eines Gefühls, *welcher Art es auch sei* . . . mithin nicht um des Gesetzes willen —, so wird die Handlung zwar Legalität, aber nicht Moralität enthalten."

[2] Grundlegung zur Metaph. der Sitten, 20. 43; Kritik der prakt. Vernunft, 118.

[3] Ebd. 42; Kritik der prakt. Vernunft, 151.

[4] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 20.

von allem Interesse beim Wollen aus Pflicht". Ein solches Wollen ist aber nur möglich, wenn der Wille nicht einem fremden Gesetz unterworfen, sondern „selbst zu oberst gesetzgebend" (nomothetisch) ist, so daß er nur seiner eigenen, dem Naturzwecke nach aber allgemeinen Gesetzgebung untersteht. Also gebietet der kategorische Imperativ, „alles aus der Maxime seines Willens als eines solchen zu tun, der sich selbst als allgemein gesetzgebend zum Gegenstand haben könnte"[1]. Aus diesem Prinzip erklärt sich nun, warum alle bisherigen Versuche, das Prinzip der Sittlichkeit ausfindig zu machen, scheitern mußten. Indem man den Willen den Gesetzen eines andern unterwarf (Prinzip der Heteronomie), bekam man niemals Pflicht, sondern nur Notwendigkeit der Handlung aus einem gewissen Interesse heraus.

Da für alle Vernunftwesen das Gesetz gilt, sich selbst und andere niemals bloß als Mittel, sondern zugleich als Zweck an sich zu behandeln, so bilden sie zusammen ein Reich der Zwecke; jedes von ihnen ist gesetzgebendes Glied in diesem Reiche, und darin liegt die wahre Würde der vernünftigen Natur. „Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur[2]."

Wie die Sittlichkeit die Autonomie, so hat diese die Freiheit zur Voraussetzung. Könnte sich der Wille nicht selbst bestimmen, so fiele er in die Notwendigkeit, welche äußere Gesetze ihm auferlegen, und dadurch in die Heteronomie. So folgt aus der Annahme der Sittlichkeit die Annahme der Freiheit. „Du kannst, denn du sollst." Die Freiheit ihrerseits ist nur möglich, wenn wir vernünftige Wesen sind, die als Intelligenzen einer höheren intelligiblen Welt angehören. In der Sinnenwelt ist alles an mechanische Kausalität gebunden. Wie nun Kant weiter in der „Kritik der praktischen Vernunft" aus den gewonnenen Resultaten auf die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes als notwendige Postulate des sittlichen Willens schließt, haben wir schon früher dargetan (S. 140 ff.).

§ 3. Kritik des Kantschen Moralprinzips[3].

Was an Kants Moral Anerkennung verdient, ist die energische Betonung der Pflicht und der Notwendigkeit, ihr oft alle irdischen Vorteile zum Opfer zu bringen. Während die Utilitaristen die Sittlichkeit nahezu in eine kleinliche Nützlichkeitsrechnung auflösen, wo alles nach Krämerart als Soll und Haben gebucht wird, um einen Lustüberschuß zu erzielen, betont Kant entschieden die Pflicht. Er rückt den Begriff der

[1] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 57; Kritik der prakt. Vernunft, 134.
[2] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 61.
[3] Zur Kritik Kants sind besonders hervorzuheben: A. Trendelenburg, Der Widerstreit zwischen Kant und Aristoteles, Historische Beiträge, III; E. Zeller, Vorträge und Abhandlungen, III, 156 ff.; Überweg, Kants kategorischer Imperativ als Prinzip der Ethik, in: Brasch, Die Welt- und Lebensanschauung Überwegs (1889), 353 ff.; Kleutgen, Philosophie der Vorzeit, I, n. 403 ff.; Gutberlet, Ethik und Religion, 163 ff.; Willmann, Geschichte des Idealis-

Pflicht wieder in den Vordergrund der ethischen Erörterungen, während ihn die Anhänger der Nützlichkeitsmoral zu einem nichtssagenden Worte verflüchtigen[1].

Damit hängen zwei andere Vorzüge der Kantschen Ethik zusammen. Nach utilitaristischer Anschauung tritt bei der moralischen Beurteilung der gute Wille ganz zurück; dieser hat für sie keine oder nur untergeordnete Bedeutung. Und doch besteht ohne Zweifel der wahre sittliche Wert des Menschen allein im guten Willen, in der rechten Gesinnung. Mag einer sonst noch so stiefmütterlich von der Natur bedacht sein, so kann er doch sittlich hoch stehen, wenn er nur das Herz am rechten Fleck hat und sein Wille gut ist. Das betont Kant mit Recht in nachdrücklicher Weise.

Während man ferner bei andern Systemen die rechte Würdigung der sittlichen Ordnung vermißt, ist Kant bemüht, ihren alles überragenden Wert zum Ausdruck zu bringen. Auch das ist ein wahrer Gedanke, daß die sittliche Ordnung in besonderer Weise mit der Würde des Menschen als Vernunftwesen zusammenhängt und diese Würde zum Ausdruck bringen soll. Es ergibt sich das von selbst aus unsern Ausführungen über die Natur des Menschen als Norm des Sittlichen. Das allgemeingültige natürliche Sittengesetz beweist, daß wir freie, vernunftbegabte Wesen, daß unser Wille nicht unter der Herrschaft des starren Naturmechanismus steht, daß wir Mitbürger einer höheren geistigen Welt sind, in der ganz andere Gesetze gelten als in dem naturhaften Treiben der rein sinnlichen Wesen. Aber man darf diese Würde nicht übertreiben und den Menschen von der Unterordnung unter seinen Schöpfer und sein Endziel losreißen.

---

mus, III, 463; C. Willems, Kants Sittenlehre, 1919; A. Deneffe, Kant und die kathol. Wahrheit, 1922; Paulsen, Im. Kant. Sein Leben und seine Lehre (1899), 330 ff. Nach K. Stange (Einleitung in die Ethik, 1. Teil, 1900) ist „die Auslegung der Kantschen Ethik in einer ganzen Reihe von wesentlichen Punkten noch durchaus ein Problem". Ein Beweis, wie unklar die Ausführungen des Königsberger Philosophen sind.

[1] Mitten in seinen trockenen Auseinandersetzungen begegnen wir folgendem rhetorischen Erguß: „Pflicht! du erhabener, großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürlichen Abscheu im Gemüte erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüte Eingang findet, und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenngleich nicht immer Befolgung) erwirkt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich im geheim ihm entgegenwirken, welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edeln Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen die unerläßliche Bedingung desjenigen Wertes ist, den sich Menschen allein selbst geben können?" (Kritik der prakt. Vernunft, 200).

Es verdient endlich hervorgehoben zu werden, daß Kant die unumstößliche Gültigkeit der sittlichen Urteile der gemeinen Menschenvernunft — und zwar unabhängig von allen philosophischen Untersuchungen — offen anerkannte. Galten ihm doch diese Urteile für so unumstößlich, daß er auf sie alles gründen zu können glaubte, was wir von der übersinnlichen Welt wissen. Er verwahrt sich deshalb entschieden gegen die Annahme, als beabsichtige er ein neues Prinzip in der Moral aufzustellen[1]. Es ist nun freilich ein großer Irrtum, zu meinen, auf theoretischem Wege könne man nicht zur Erkenntnis des Daseins Gottes, der Unsterblichkeit der Seele und ähnlicher Wahrheiten gelangen[2]. Allein darin hat Kant recht, auch die sittlichen Urteile der Menschen, deren Vorhandensein und Allgemeingültigkeit eine unumstößliche Tatsache ist, haben das Dasein Gottes, des höchsten und ewigen Gesetzgebers und Weltregierers, die Unsterblichkeit der Seele usw. zur unerläßlichen Voraussetzung, wenn auch in anderer Weise als Kant meint.

So gerne wir aber diese Vorzüge der Kantschen Moral anerkennen, so können wir dieselbe doch keineswegs als eine befriedigende Lösung der Probleme des sittlichen Lebens ansehen.

1. Kants Kritik der praktischen Vernunft oder seine Ethik ruht ganz auf seiner Erkenntnistheorie. Er sagt selbst: „Ich kann Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zum Behuf des notwendigen praktischen Gebrauchs meiner Vernunft nicht einmal annehmen, wenn ich nicht der spekulativen Vernunft zugleich ihre Anmaßung überschwenglicher Einsichten benehme . . . Ich mußte eben das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen[3].“ Wer mithin die Kantsche Erkenntnistheorie ablehnt, entzieht seiner Ethik das Fundament, auf dem sie ruht. Nun ist aber diese Erkenntnistheorie heute fast allgemein aufgegeben. Sie ist im Grunde nichts als eine große Anklage gegen unsere Vernunft. Die Vernunft soll uns doch, das erwarten alle, zur Erkenntnis der Dinge an sich, d. h. der Dinge, wie sie außerhalb unserer Vernunft sind und wirken, führen. Wir wollen nicht wissen, was uns die Sonne und die Sternenwelt, die Erde mit ihren Bewohnern zu sein scheinen, sondern was sie in Wirklichkeit sind. Nach Kant ist die Vernunft dazu unfähig; sie ist in eine Wolke subjektiver Erscheinungen

[1] „Wer wollte auch einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit einführen und diese gleichsam zuerst erfinden? gleich als ob vor ihm die Welt in dem, was Pflicht sei, unwissend oder doch in durchgängigem Irrtum gewesen sei?“ (Kritik der prakt. Vernunft, 103 A.)

[2] Vgl. hierüber Cathrein, Glauben und Wissen, 43 ff.

[3] Vorrede zur zweiten Ausgabe der „Kritik der reinen Vernunft“.

eingeschlossen, über die sie nie einen Blick in die wirkliche Außenwelt gewinnt.

Nur auf zwei Punkte möchten wir besonders aufmerksam machen, auf denen Kants ganze Spekulation ruht, nämlich auf seine doppelte Annahme: a) unbedingte Notwendigkeit und Allgemeinheit in unsern Erkenntnissen können nicht aus der Erfahrung, sondern nur a priori aus unserer Vernunft stammen; b) die Sittengesetze sind Gesetze von unbedingter Notwendigkeit und Allgemeinheit.

a) Die erstere Annahme ist zunächst vollständig unbewiesen. Kant geht von ihr als einer selbstverständlichen Voraussetzung aus, für die er, wie Überweg richtig bemerkt[1], auch nicht den geringsten Beweis vorbringt. Das ist gewiß höchst befremdlich. Hatte doch schon Aristoteles überzeugend dargetan, daß wir, von der Erfahrung ausgehend, durch Abstraktion zu allgemeinen Begriffen und dadurch zu allgemeinen und notwendigen Grundsätzen gelangen können. Die großen Denker des Mittelalters, besonders Thomas von Aquin, haben diese Lehre allseitig entwickelt und begründet. Ihnen folgten nicht nur die katholischen Philosophen bis in die neueste Zeit, sondern auch die Wolffsche Schule und mit ihr Kant selbst in seiner vorkritischen Periode. Und nun nimmt er auf einmal ohne Spur eines Beweises zur Voraussetzung seiner ganzen Philosophie die Behauptung, notwendige und allgemeine Kenntnisse könnten wir nur a priori aus unserer Vernunft schöpfen. Das ist Dogmatismus der schlimmsten Art. Ist aber diese Voraussetzung falsch, so stürzt das ganze Gebäude der Kantschen Philosophie zusammen.

Namentlich bricht alles zusammen, was Kant über die synthetischen Urteile a priori lehrt, durch die er die Notwendigkeit und Allgemeinheit unserer Urteile erklären will. Auch der kategorische Imperativ soll ein synthetisch-praktischer Satz a priori sein (vgl. oben S. 235). Solche Urteile gibt es nicht[2]. Nach den Regeln der gesunden Logik wird ein Prädikat erst dann vom Subjekt ausgesagt, wenn man einsieht, daß es diesem zukommt. Zu dieser Einsicht kommt man aber nur durch Vergleichung des Subjekts und Prädikats oder durch die Erfahrung. Einen dritten Weg gibt es nicht. Nach Kant würde die Vernunft a priori ganz blindlings, auf eine uns völlig unbegreifliche Weise

[1] Grundriß der Geschichte der Philosophie, III[10], 332.

[2] Vgl. Lehmen, Lehrbuch der Philosophie, I[4] (1917), S. 232 ff.; Kleutgen, Philosophie der Vorzeit, I, 300; Pesch-Frick, Institutiones logicae et ontologicae, I (1914), S. 439 ff. — Kant hat selbst anerkannt, daß seine Lehre über die synthetischen Urteile a priori die Grundlage seiner „Metaphysik" bilden. Einem Rezensenten wirft er vor, er habe „von der Möglichkeit der synthetischen Erkenntnis a priori, welche die eigentliche Aufgabe war, auf deren Lösung das Schicksal der Metaphysik gänzlich beruht und worauf meine Kritik . . . ganz und gar hinauslief, nicht erwähnt". Vgl. WW., III, 308.

das Prädikat mit dem Subjekt, z. B. im kategorischen Imperativ das Sollen mit der Handlung, verbinden. Damit verfällt man dem Skeptizismus.

b) Durch die zweite erwähnte Annahme von der Notwendigkeit und Allgemeinheit der sittlichen Gebote gerät Kant in Widerspruch mit sich selbst. Diese Gebote sollen unbedingt für alle Vernunftwesen gelten. Nach seiner Erkenntnistheorie können wir aber von der Außenwelt gar nichts Sicheres wissen. Unsere Begriffe sind rein subjektive Denkformen, in die wir unsere sinnlichen Anschauungen von Dingen in Zeit und Raum gießen, und die uns über die Dinge an sich gar nichts aussagen. Wie kommen wir nun zur Erkenntnis von allgemeinen, unbedingt notwendigen sittlichen Gesetzen? Darauf vermag uns Kant von seinem Standpunkt keine Antwort zu geben, ohne in Widerspruch mit sich selbst zu geraten. Er kann nicht entgegnen, er gehe von der allgemeinen Überzeugung aller vernünftigen Menschen aus. Wie kommt er zur Erkenntnis dieser allgemeinen Überzeugung? Hier wird doch Wirklichkeit und Allgemeinheit als außerhalb unserer Vernunft existierend angenommen. Er kann auch nicht zwischen der Erkenntnis der gewöhnlichen Menschen und der der Philosophen unterscheiden. Der gewöhnliche Mensch hat keine andern Erkenntnisvermögen als der Philosoph. Auch er hat nach Kant das sinnliche Anschauungsvermögen und den Verstand wie der Philosoph und bildet sich seine Erkenntnis gerade so wie dieser. Die bloß natürliche und die philosophische Erkenntnis unterscheiden sich nur dadurch, daß der Philosoph über sein Erkennen reflektiert, dasselbe in seine Elemente zerlegt und auf die letzten Ursachen zurückführt.

2. Ein Kernpunkt der Moral Kants ist seine Lehre vom guten Willen. Diese Lehre ist aber unbewiesen und unrichtig.

a) Der gute Wille, sagt er, ist nicht gut durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich. Diese Behauptung kehrt an vielen Stellen wieder. Der gute Wille stützt sich nicht auf die Materie des Wollens, sondern nur auf die Form der allgemeinen Gesetzgebung. Das kann nur heißen, die Gutheit des Willens sei unabhängig von dem Gegenstand des Wollens. Das ist aber ganz offenbar unrichtig, wie wir schon (S. 208 u. 230) gezeigt haben. Der Wille wird gut oder bös, je nachdem er auf ein gutes oder schlechtes Objekt geht, denn für den Willen ist Ziel, Gegenstand (Formalobjekt) und Beweggrund eins und dasselbe. Wer lügen will, hat einen schlechten Willen, weil er das Böse will, der Wille, barmherzig, geduldig zu sein, ist gut, weil er das Gute will.

Kant kann nicht einwenden, er rede nur von der Wirkung des Willens. Denn ob der Wille sein Vorhaben ausführen und bewirken

könne, ist allerdings für seine Gutheit nicht wesentlich; aber bevor er eine Wirkung hervorbringen kann, muß er sie gewollt haben, und sofern sie Gegenstand seines Wollens ist, macht sie den Willen gut oder bös. Außerdem gibt es viele Objekte, die keine Wirkung unseres Willens, aber doch sein Gegenstand sind und ihn als Gegenstand gut oder bös machen. Wer z. B. Gott um seiner selbst willen über alles liebt, bewirkt nicht vom Willensakt Verschiedenes, und doch ist dieser Akt gut, weil er das höchste um seiner selbst willen aller Liebe würdige Gut zum Gegenstand hat.

b) Auch die Art und Weise, wie Kant seine Lehre vom guten Willen begründet, ist nicht stichhaltig. Aus dem „gemeinen Gebrauch der praktischen Vernunft" stellt er fest: einfachhin gut ist nur der Wille, der sich in Ausführung des Gesetzes einzig von der Idee der Pflicht leiten läßt. Jede Rücksicht auf eine Neigung oder ein zu erreichendes Gut ist mit echter Sittlichkeit unverträglich[1]. Aber berechtigt wirklich die Befragung des gewöhnlichen Bewußtseins zur Annahme, der Wille sei nur dann sittlich gut, wenn er sich allein von der Achtung vor dem Gesetz bestimmen läßt? Urteilen etwa die Menschen „im gemeinen Gebrauch der praktischen Vernunft", daß zum sittlichen Willen die Ausschließung jeder Rücksicht auf ein Interesse oder eine Befriedigung des Handelnden erforderlich sei? Wir glauben, in dieser Form sieht jeder, daß sich Kant nicht auf die Erfahrung berufen kann, sondern, daß er uns nur bietet, was ihm im Gange seiner philosophischen Spekulation notwendig war. In der Tat, wenn David von sich bekennt, daß er sein Herz zur Erfüllung der Gebote hinneigte um der Vergeltung willen (Ps. 118, 112), wenn der hl. Paulus sich in seinen Trübsalen mit dem Gedanken an die zu erwartende Krone der Gerechtigkeit tröstet (2. Tim. 4, 8), so werden solche Gesinnungen von Kant als zu unlauter aus dem Verzeichnis des sittlich Guten gestrichen. Wenn zarte Mutter- oder Kindesliebe, innige Freundschaft zu großen Opfern befähigen, unabhängig vom Gebote starrer Pflicht, so blickt der kritische Philosoph mit Geringschätzung auf ein solches, der echten Sittlichkeit entbehrendes Tun herab [2]. Und wenn unzählige Christen durch alle Jahrhunderte nach

[1] „Das Gefühl des Mitleids und der weichherzigen Teilnehmung ist wohl denkenden Personen selbst lästig": WW., IX (Ausg. Rosenthal).

[2] Kant (Kritik der prakt. Vernunft, 195) schreibt: „Es ist sehr schön, aus Liebe zu Menschen und teilnehmendem Wohlwollen ihnen Gutes zu tun oder aus Liebe zur Ordnung gerecht zu sein, aber das ist noch nicht die echte moralische Maxime." Zu welchen Folgerungen Kant durch seine Auffassung von der Pflicht als der einzig zulässigen Triebfeder der Sittlichkeit geführt wird, zeigen z. B. folgende Sätze (Kritik der prakt. Vernunft, 282): „Kindern Handlungen als edle, großmütige, verdienstliche zum Muster aufzustellen, in der Meinung, sie durch Einflößung eines Enthusiasmus für dieselben einzunehmen, ist vollends zweck-

dem Beispiele der Apostel aus Liebe zu Gott alles verlassen haben, wenn sie sich freuten, aus Liebe zu Christus Schmach und Widerwärtigkeiten und selbst den schimpflichsten Tod zu erdulden, was sagt Kant dazu? Ein solches Handeln aus Neigung entbehrt nach ihm der wahren Moralität. Kann er sich dafür etwa auf den gemeinen Gebrauch der praktischen Vernunft berufen? Urteilen die gewöhnlichen Sterblichen wirklich so?

Übrigens widerspricht sich Kant. Jedes Handeln aus Neigung ist nicht sittlich; nur wenn ich aus reiner Achtung vor der Pflicht handle, darf ich Anspruch auf Sittlichkeit erheben[1]. Aber um aus Pflicht handeln zu können, muß ich doch einsehen, daß es gut ist, aus Pflicht zu handeln, und dieses Gute muß ich lieben. Jede freie, überlegte Handlung geht ja aus dem Willen hervor, der Wille kann aber nur erstreben, was ihm gut ist und er liebt. Die Liebe ist der Urquell alles Wollens und dadurch auch alles menschlichen Handelns. Die Liebe ist aber eine Neigung.

3. Die Kantsche Begründung des rein formalen Charakters des Sittengesetzes verdient noch eine eigene Betrachtung. Sie läßt sich in die beiden Behauptungen zusammenfassen: a) Alle materialen, praktischen Prinzipien „gehören unter das Prinzip der Selbstliebe[2]; b) das Prinzip der Selbstliebe ist mit der Sittlichkeit unvereinbar. Untersuchen wir beide Behauptungen.

a) Alle materialen Prinzipien, d. h. alle Prinzipien (Maximen), welche auf die Erreichung eines Gegenstandes gehen, „dessen Wirklichkeit begehrt wird", fallen unter das Prinzip der Selbstliebe. Warum? „Die Lust aus der Vorstellung der Existenz einer Sache, sofern sie ein Bestimmungsgrund des Begehrens dieser Sache sein soll, gründet sich auf die Empfänglichkeit des Subjekts, weil sie von dem Dasein eines Gegenstandes abhängt; mithin gehört sie dem Sinne (Gefühl) und nicht dem Verstande an. . . . Sie ist also nur insofern praktisch, als die Empfindung der Annehmlichkeit, die das Subjekt von

widrig. Denn da sie noch in der Beobachtung der gemeinsten Pflicht und selbst in der Beurteilung derselben so weit zurück sind, so heißt das so viel, als sie beizeiten zu Phantasten zu machen. Aber auch bei dem belehrtern und erfahrenern Teil der Menschen ist diese vermeintliche Triebfeder, wo nicht von nachteiliger, wenigstens von keiner echten moralischen Wirkung aufs Herz, die man dadurch doch hat zuwege bringen wollen."

[1] Kritik der prakt. Vernunft, 184: „Das Wesentliche aller Bestimmung des Willens durchs sittliche Gesetz ist, daß er als freier Wille, mithin nicht bloß ohne Mitwirkung sinnlicher Antriebe, sondern selbst mit Abbruch aller Neigungen, sofern sie jenem Gesetze zuwider sein können, bloß durchs Gesetz bestimmt werde."

[2] Kritik der prakt. Vernunft, 119.

der Wirklichkeit des Gegenstandes erwartet, das Begehrungsvermögen bestimmt. Nun ist aber das Bewußtsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Dasein begleitet, die *Glückseligkeit*, und das Prinzip, diese sich zum höchsten Bestimmungsgrunde der Willkür zu machen, das Prinzip der *Selbstliebe*. Also sind alle materialen Prinzipien, die den Bestimmungsgrund der Willkür in der aus irgend eines Gegenstandes Wirklichkeit zu empfindenden Lust oder Unlust setzen, sofern gänzlich von *einerlei Art*, daß sie insgesamt zum Prinzip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit gehören[1]."

In dieser Beweisführung ist schon die Behauptung unrichtig, jede Lust aus der Vorstellung der Existenz einer Sache sei *sinnlicher Natur* und mithin Gegenstand des (sinnlichen) Begehrungsvermögens. *Lust* oder Freude ist die Ruhe des Begehrungsvermögens im Besitz des ihm angemessenen Guten. Wie eine *sinnliche* und eine *geistige* Erkenntnis, so gibt es auch ein *sinnliches* und ein *geistiges Strebevermögen* und dementsprechend auch eine *sinnliche* und eine *geistige* Lust oder Freude. Kant aber schließt jedes Streben nach der Erreichung eines Gutes, mag es auch noch so geistig und erhaben sein, z. B. der eigenen Vollkommenheit, der Glückseligkeit im Besitze Gottes usw., vom Willen aus und weist dieses Streben dem niedern sinnlichen Strebevermögen zu. Der Wille soll als ein einziges Formalobjekt das sittliche Gesetz haben, das von ihm selbst ausgeht. Denn Wille und praktische Vernunft sind nach Kant identisch[2]. Diese verkehrte Willenstheorie macht es unmöglich, den Ursprung des *Bösen* zu erklären. Der Wille ist nicht immer gut, das lehrt die tagtägliche Erfahrung. Wie kann er nun böse werden, wenn er nur auf das Sittengesetz geht, nur dieses um seiner selbst wegen wollen und lieben kann? Daß das niedere sinnliche Begehrungsvermögen auf sinnliche Lust und Befriedigung geht, kann doch nicht böse sein, das liegt in seiner Natur. Böse wird dieses Streben erst, wenn der Wille gegen die Vorschrift der Vernunft sich daran beteiligt. Dazu wird aber vorausgesetzt, daß er auch nach Lust und Befriedigung streben könne.

---

[1] Ebd.

[2] Vgl. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 33: „Der Wille (ist) nichts anderes als praktische Vernunft." Dementsprechend redet Kant oft von der *Autonomie des Willens* (ebd. 66 u. 134), „der Wille gibt sich selbst Gesetz" (134). „Die Allgemeinheit der Maxime als Gesetzes, mithin die Sittlichkeit", interessiert, „weil es für uns als Menschen gilt, da es aus *unserem Willen als Intelligenz*, mithin aus unserem eigenen Selbst entsprungen ist" (ebd. 90). „Das moralische Sollen ist eigenes Wollen" (ebd. 83). Auch E. v. *Hartmann* (Phänomenologie des sittl. Bewußtseins, 328) wirft Kant vor, daß er „die praktische Vernunft mit dem reinen sittlichen Willen identifizierte".

Unrichtig ist ferner die Annahme, daß alle materialen, praktischen Prinzipien auf Lust abzielen. Nach Kant gibt es außer der Pflicht keinen andern Beweggrund des Handelns als die Lust. Das ist unrichtig. Außer der Lust und der Pflicht kann uns als Beweggrund des Handelns die Erkenntnis dienen, daß eine Handlung an und für sich gut und lobenswert ist, oder der rechten Ordnung entspricht, unabhängig von jeder Idee der Pflicht. Ebenso kann ich mir ohne jede Beimischung von Selbstliebe vornehmen, andern wohlzutun oder Gott um seiner selbst willen über alles zu lieben. Alle diese Bestimmungsgründe lassen sich unmöglich dem Prinzip der Selbstliebe einreihen. Allerdings hat die Erlangung des Guten die Lust oder Befriedigung des Willens zur Folge, aber das kann nach Kants eigenen Prinzipien die Reinheit der Sittlichkeit nicht trüben, da diese Befriedigung nicht Bestimmungsgrund der Handlung ist. Er selbst lehrt ja, daß die absolute Heiligkeit notwendig vollkommene Glückseligkeit als Bedingtes zur Folge habe[1]. Also nach Kant selbst muß schließlich die Tugend zur Glückseligkeit führen, und nicht mit Unrecht spottet Schopenhauer, daß Kants Tugend, die erst gegen den Lohn so stolz tue, hinterher doch die Hand hinhalte, um ihr Trinkgeld zu empfangen.

b) Auch die Behauptung, der Beweggrund der Selbstliebe sei mit wahrer Sittlichkeit unvereinbar, ist unrichtig. Kant sagt: „Das gerade Widerspiel des Prinzips der Sittlichkeit ist: wenn das der eigenen Glückseligkeit zum Bestimmungsgrunde des Willens gemacht wird, wozu . . . alles überhaupt gezählt werden muß, was den Bestimmungsgrund, der zum Gesetze dienen soll, irgendworin anders als in der gesetzgebenden Form der Maxime setzt[2]." Es ist also nicht sittlich gut, wenn man aus Liebe zur eigenen Glückseligkeit oder überhaupt aus Selbstliebe handelt. Das ist eine ganz unmögliche Forderung. Sie stellt an die menschliche Natur das Ansinnen, jedem eigenen Interesse zu entsagen. Eine solche Sittenlehre paßt nicht für Menschen. Sie würde uns nötigen, von vornherein der großen Masse derselben Sittlichkeit abzusprechen, ja zu zweifeln, ob überhaupt in der Welt wahrhaft sittlich gute Handlungen vorkommen. Gesteht doch Kant selbst von seinem Standpunkt, ein kaltblütiger Beobachter könne in gewissen Augenblicken zweifelhaft werden, „ob auch wirklich in der Welt irgend eine wahre Tugend angetroffen werde[3]." Ja er behauptet, wenn es auch niemals rein pflichtmäßige Handlungen gegeben hätte, so würde

[1] Kritik der prakt. Vernunft, 246.
[2] Ebd. 136.
[3] Ebd. 28.

dennoch die Vernunft solche Handlungen uns gebieten. Derartige Übertreibungen enthüllen die innere Unwahrheit der kritischen Moral[1].

Nach Kants eigenem Geständnis haben alle Menschen die mächtigste Neigung zur Glückseligkeit. Wie kann man aber dem Menschen zumuten, in all seinem sittlichen Tun auf diesen Grundtrieb gar keine Rücksicht zu nehmen, ihn nie zum Beweggrund des Handelns nehmen zu dürfen? Hätte er dann nicht in seiner Natur einen völlig unzerstörbaren Feind der Sittlichkeit? Kant muß auch folgerichtig die Unterscheidung zwischen geordneter und ungeordneter Selbstliebe, berechtigten und unberechtigten Interessen verwerfen; es gibt überhaupt keine geordnete Selbstliebe, keine berechtigten Interessen. Nur ein einziges Interesse nimmt er von dieser allgemeinen Verwerfung aus, nämlich das der eigenen Würde als Selbstzweck und Selbstgesetzgeber. Warum? Weil er doch irgendwo die sittliche Ordnung an ein Interesse anknüpfen mußte. Und so nimmt er denn ganz willkürlich das Interesse der eigenen Würde aus[2]. Alle andern

---

[1] Selbst Schiller konnte trotz seiner Verehrung für Kant sich nicht des Spottes über die kritische Moral enthalten:

Gewissensskrupel:

Gerne dien' ich den Freunden, doch tu' ich es leider mit Neigung,
Und so wurmt es mich oft, daß ich nicht tugendhaft bin.

Entscheidung:

Da ist kein anderer Rat, du mußt suchen, sie zu verachten,
Und mit Abscheu dann tun, was die Pflicht dir gebeut.

Kuno Fischer (Geschichte der neueren Philosophie, V⁴ [1899], 110) meint zwar, dieses Epigramm sei eine grobe Sophistik, indem es die Kantische Moral unrichtig darstelle. Wenn Kant sagt, man dürfe die Pflicht nicht aus Neigung tun, so will er damit alle natürlichen Neigungen, also auch die Abneigung oder den Abscheu aus den sittlichen Triebfedern verbannen. „Das Sittengesetz will nicht, daß die Pflicht gern erfüllt werde; will es deshalb, daß man sie ungern erfülle?" Gewiß, nach Kant soll keinerlei Neigung oder Abneigung die Triebfeder unseres Handelns sein; wir sollen nicht aus Neigung oder Abneigung handeln, sondern bloß aus Pflicht. Wer aber das von der Pflicht Gebotene gern oder mit Neigung tut, kommt leicht in Gefahr, auch aus Neigung zu handeln, so daß die Neigung ein mitbestimmender Beweggrund wird und den sittlichen Charakter des Handelns im Sinne Kants beeinträchtigt. Wer dagegen das von der Pflicht Gebotene ungern oder mit Abscheu tut, bei dem ist der Abscheu nicht Triebfeder seines Handelns, sondern hält ihn eher davon ab. Entschließt er sich trotz dieses Abscheues zur Handlung, so ist er am sichersten, daß ihn keine Neigung, sondern die bloße Pflicht zur Handlung antreibt. Man kann also mit Recht einem Skrupulanten aus der kritischen Schule, der Neigung zu dem fühlt, was die Pflicht vorschreibt, anraten, er solle nach dem Gegenteil streben, weil er dann am sichersten sei, daß er rein aus Pflicht und nicht aus Neigung handle.

[2] Hartenstein (Grundbegriffe der ethischen Wissenschaft [1844], 65) schreibt: „Nach langer Verdumpfung durchzitterte die Gemüter der frische Hauch einer sitt-

Nützlichkeitsrücksichten sind vom Gebiet der kritischen Moral verbannt. Und da sollen wir Kant glauben, er habe kein neues Moralprinzip aufgestellt!

Messer[1] will Kant gegen den Vorwurf des Rigorismus in Schutz nehmen. Man könne, meint er, auch den Vertreter des gewöhnlichen sittlichen Bewußtseins zur Billigung der Kantschen Lehre bringen. „Man braucht z. B. nur die Frage zu stellen, worin denn das eigentlich Verdienstvolle des sittlichen Handelns beruhe, und in welchem Maße dasselbe vorhanden sei. Dann wird die Antwort lauten, daß das Verdienstliche darin bestehe, daß man sich um des Guten willen überwinde; und daß dasselbe um so größer sei, je stärker die Neigungen seien, die bei der sittlichen Willensentscheidung zurückgedrängt werden müßten. Damit ist aber gesagt, daß der (subjektive) moralische Wert einer Handlung bedingt sei von dem lediglich auf das Pflichtmäßige gerichteten guten Willen, den doch auch das gewöhnliche sittliche Bewußtsein bei genauerem Zusehen sehr wohl von der bloßen Neigung, von der Lust, die ich gerade zu etwas habe, unterscheiden kann."

Gewiß verlangt auch das gewöhnliche Bewußtsein zu einer verdienstvollen Handlung, daß man das Gute um des Guten willen tue, aber unter diesem Guten haben wir nicht bloß die Pflicht zu verstehen, sondern auch die Befriedigung der Neigungen, soweit sie die Vernunft billigt. Wenn jemand den Nebenmenschen aus reiner Liebe oder aus Freude an seinem Glück unterstützt, so ist das sittlich gut ohne jede Idee von Pflicht. Ebenso wenn er in vernünftiger Weise seinen Wissenstrieb, sein Bedürfnis nach Erholung befriedigt, so ist das nach dem gewöhnlichen Bewußtsein sittlich gut, nicht aber nach der Lehre Kants. Richtig ist ferner, daß zum Tugendstreben Selbstüberwindung nötig ist und für gewöhnlich die Tugend um so mehr zunimmt, je mehr wir uns selbst überwinden, aber die allgemeine Behauptung, das Verdienstliche einer Handlung sei um so größer, je größer die widerstrebenden Neigungen seien, würde zu der falschen Folgerung führen, daß die Verdienstlichkeit der Werke um so mehr abnehme, je größere Fortschritte jemand in der Tugend der Selbstbeherrschung macht.

4. Kant widerspricht sich. Der Grundsatz: „Handle nach der Maxime, deren Allgemeinheit als Gesetz du wollen kannst", gibt noch

---

lichen Begeisterung, und die unbestechliche Strenge, mit welcher Kant die Forderungen des Sittengesetzes gegenüber allen Schlangenwindungen der Selbstsucht, der Gemeinheit, der inneren Unehrlichkeit in schlichter und klarer Sprache geltend machte, weckte das sittliche Bewußtsein des Zeitalters und bot der Gesinnung einen Haltepunkt dar." Dazu bemerkt Willmann in seiner trefflichen „Geschichte des Idealismus" (III, 502): „So wenig Kants Sprache schlicht und klar ist, so wenig tritt seine Sittenlehre der Selbstsucht entgegen, die vielmehr in ihr recht eigentlich in Schlangenwindungen zur Selbstvergötterung aufklimmt; an Stelle des gemeinen Egoismus setzt sie einen transzendentalen, bei dem das Selbst nicht verstohlen seinen Eingebungen folgt, sondern dieses als Gesetz proklamiert."

[1] Kants Ethik, 234.

nicht selbst an, was gut sei und was wir wollen können; er ist nur ein heuristisches Prinzip, das uns beim Aufsuchen desselben helfen soll. Bei der Bestimmung dieser Maxime widerspricht sich aber Kant beständig, indem er stets aus den guten oder schädlichen Wirkungen der Maxime seine Beweise entlehnt. Jemand will, sagt Kant, in der Not Geld borgen, obwohl er weiß, daß er es nicht zurückerstatten kann. Darf er nun trotzdem Rückerstattung versprechen, um das Geld zu erhalten? Nein, antwortet Kant. Denn seine Maxime wäre: „Wenn ich in Geldnot zu sein glaube, will ich borgen und Rückerstattung versprechen, obwohl ich weiß, daß ich mein Versprechen nicht halten kann[1].“ Eine solche Maxime läßt sich aber nicht zum allgemeinen Gesetz erheben, weil sonst der Zweck eines solchen Versprechens unmöglich gemacht würde. Denn niemand mehr würde einem solchen Versprechen glauben. Hier wird doch offenbar die Unerlaubtheit des falschen Versprechens aus den schädlichen Folgen hergeleitet, welche die Erlaubtheit desselben nach sich zöge.

Oder wird Kant sagen, ein solches Gesetz enthalte einen inneren Widerspruch, es würde sich selbst aufheben? Von einem begrifflichen Widerspruch kann keine Rede sein; denn ein solches Gesetz läßt sich sehr wohl denken. Aber würde es nicht bewirken, daß es keine Fälle mehr gäbe, auf die man es anwenden könnte? Selbst wenn man das zugeben wollte, so würde dadurch das Gesetz noch nicht aufgehoben. Das Gesetz als Gesetz bliebe bestehen. Übrigens würde auch ein solches Gesetz nicht allgemein bewirken, daß kein Geld mehr ausgeliehen würde. Man würde bloß bei Darlehen vorsichtiger zu Werke gehen, z. B. sich vorher von der Zahlungsfähigkeit des Borgers vergewissern oder größere Bürgschaften verlangen. Das Borgen würde also sehr erschwert, vor allem für diejenigen, welche es am meisten nötig haben, und insofern würde der Zweck des Versprechens in etwa vereitelt. Das sind aber keine aprioristischen, sondern aus der Erfahrung und den Wirkungen einer Handlung geschöpfte Erwägungen.

Ein anderer fragt sich, ob er seine Talente entwickeln und sich zu einem brauchbaren Menschen ausbilden oder sein Leben den Vergnügungen widmen solle. Dieses letztere kann er nach Kant nicht wollen, weil er nicht wollen kann, daß es zum allgemeinen Naturgesetz werde. „Denn als ein vernünftiges Wesen will er notwendig, daß alle Vermögen in ihm entwickelt werden, weil sie ihm doch zu allerlei möglichen Absichten dienlich und gegeben sind[2].“ Das heißt doch wohl die Pflicht der Entfaltung der Fähigkeiten daraus ableiten, weil sie uns zur Erreichung mannigfacher Absichten gegeben sind! Ein solches Prinzip ist aber weder ein rein formales noch ein rein aprioristisches.

---

[1] Kritik der prakt. Vernunft, 45.

[2] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 46.

5. Kant vermag den Unterschied zwischen streng gebotenen oder pflichtmäßigen und frei gewählten sittlich guten Handlungen nicht zu erklären. Wahrhaft gut ist ihm nur der Wille, der die vom Gesetze vorgeschriebene Handlung aus reiner Achtung vor dem Gesetze vollzieht[1]. Nun gibt es aber sehr viele sittlich gute Handlungen, die von keinem Gesetze vorgeschrieben sind. Ja gerade die schönsten und edelsten Taten werden von keinem „kategorischen Imperativ" geboten, sie sind der freien Wahl überlassen. Kein Gesetz verlangt, daß jemand sich der sichern Lebensgefahr aussetze, um andern das Leben zu retten, daß er freiwillig für das Vaterland in den Tod gehe, daß er sein ganzes Leben dem Dienste des Nächsten weihe, wie ein Vinzenz von Paul und ein Petrus Claver. Das Leben der bewunderungswürdigsten Vorbilder der Tugend ist voll von solchen Zügen heroischer Hingabe, zu der sie nicht verpflichtet waren. Welches war der „kategorische Imperativ", der einen Felix von Nola antrieb, sich für einen andern in die Sklaverei zu begeben? Hier lag kein Gesetz vor, also konnte die Handlung nicht aus „reiner Achtung vor dem Gesetze" hervorgehen. Und um noch höher zu greifen, was hat den Sohn Gottes bewogen, für uns arme Erdengeschöpfe Mensch zu werden und am Kreuze zu sterben? Nur die reinste und freieste Liebe, huldvolles Erbarmen. Gewiß, wenn sich der Sohn Gottes erst bei Kant hätte Rat holen wollen, würde ihm dieser von seinem Vorhaben abgeraten haben, weil es aus Neigung hervorgehe, auf „empirischen Triebfedern" beruhe und folglich unter das „Prinzip der Heteronomie" gehöre.

6. Gänzlich unrichtig ist die Behauptung Kants, zum Wesen der Sittlichkeit gehöre die Autonomie, d. h. Sittlichkeit sei nur möglich, wenn man sein eigenes Gesetz erfülle. Seither ist es ein stehendes Schlagwort geblieben, Heteronomie oder Unterwerfung unter ein fremdes Gesetz sei mit wahrer Sittlichkeit unverträglich. E. v. Hartmann meint, es sei ebenso widersinnig, durch Heteronomie sittlich als durch fremdes Essen fett werden zu wollen.

Wahr ist, daß das sittlich Gute des Menschen eigenste, freie Tat sein muß. Niemand kann durch fremdes Tun und Lassen sittlich gut oder schlecht werden. In diesem Sinne ist der Mensch das, wozu er sich selbst durch eigenes, freies Tun gemacht hat. Wahr ist ferner, daß uns kein Mensch durch positive Gesetze verpflichten kann, wenn wir nicht schon von Hause aus die Überzeugung mitbringen, daß man das Gute tun und das Böse meiden, daß man der rechtmäßigen Autorität gehorchen soll. Wahr ist endlich, daß das Gute nicht etwas unserer

[1] Kant (Kritik der prakt. Vernunft, 138) schreibt: „Die Maxime der Selbstliebe rät bloß an; das Gesetz der Sittlichkeit gebietet.

Natur Fremdes, von außen Aufgenötigtes ist, sondern den tiefinnersten Neigungen unserer Natur, ihrem Trieb nach Vervollkommnung entspricht und ihren Adel ausmacht, wie sich das aus unsern Ausführungen über den Begriff des sittlich Guten ergibt.

Aber daß der Mensch beim sittlichen Handeln nur sein *eigenes Gesetz* erfülle, gehört ebensowenig zum Wesen wahrer Sittlichkeit, als es — um im Hartmannschen Vergleich zu bleiben — zum Wesen der Ernährung und des Fettwerdens gehört, daß man nur die Speisen genieße, die man selbst gekocht hat. Ja die Kantsche Autonomie zerstört die wahre sittliche Ordnung, indem sie den Menschen aus der ihm gebührenden Stellung herausreißt. Der Mensch ist nicht „absoluter *Selbstzweck*", nicht sein eigener unumschränkter Herr, sondern das Gebilde der allmächtigen Schöpferhand, der Knecht, der wie alles Irdische zum Dienste und zur Verherrlichung seines Herrn da ist. Nur törichter Hochmut kann den Erdenwurm zum Selbstzweck und absoluten Herrn seiner selbst machen. Man beachte auch, wie durch und durch widerchristlich diese „autonome Moral" ist. Der Erlöser sagt: Willst du in das Leben eingehen, so halte die Gebote Gottes; Kant dagegen behauptet: Tust du etwas, weil es Gott dir geboten, so handelst du nicht sittlich. Wenn der Erlöser *gehorsam* ward bis zum Tode am Kreuz, so muß Kant ein solches Tun mitleidig als „nicht sittlich" bezeichnen.

Ob der „kategorische Imperativ" zur Erklärung der *Pflicht* ausreiche, werden wir später bei Behandlung des Gesetzes untersuchen.

Um den schroffen Gegensatz abzuschwächen, in dem Kants Autonomie zur christlichen und überhaupt zur theistischen Weltanschauung steht, hat man sich auf seine wiederholte Äußerung berufen, der Mensch sei durch seine Vernunft genötigt, sich die *sittlichen Gebote als göttliche Gebote vorzustellen*. Wir wollen nun nicht untersuchen, ob Kant wirklich das Dasein Gottes als eines außerhalb unserer Gedanken existierenden Wesens angenommen hat. H. Vaihinger, einer der gründlichsten Kenner der Philosophie Kants, bestreitet das mit aller Entschiedenheit (Die Philosophie des Als-Ob, 1911). Schon die Schriften, die Kant selbst veröffentlicht hat, enthalten viele Hinweise darauf, daß ihm Gott nur eine Idee war, welche sich unsere Vernunft schafft und welche nur für unser moralisches Verhalten Bedeutung hat. Und in dem von R. Reicke in der „Altpreußischen Monatsschrift" (Jahrgang 1882—1884 veröffentlichten Opus posthumum kommen sehr viele Stellen vor, in denen Kant behauptet: „Gott ist eine bloße Vernunftidee", „Gott muß nicht als Substanz außer mir vorgestellt werden, sondern als das höchste moralische Prinzip in mir" . . . „Gott ist nicht ein Wesen außer mir, sondern bloß ein Gedanke in mir. Gott ist die moralisch-praktische sich selbst gesetzgebende Vernunft in mir." (Altpreuß. Monatsschrift, 1884, S. 412, S. 414, S. 326 ff. usw.)

Doch was man immer von der Streitfrage halten möge, ob Kant an das wirkliche Dasein Gottes geglaubt hat oder nicht, jedenfalls hieße es ihn ganz mißverstehen, wenn man die moralischen Gesetze als Gebote Gottes, das heißt als Willensausdruck Gottes auffassen wollte. Gott ist nach Kant nicht der Urheber der Sittengesetze. Gerade darin besteht nach ihm die Würde des Menschen, daß er autonom, selbst „zuoberst" gesetzgebend ist. Heteronomie widerspricht der wahren Sittlichkeit. Alle Versuche, das Prinzip der Sittlichkeit ausfindig zu machen, schlugen fehl. Warum? „Man sah den Menschen durch seine Pflicht an Gesetze gebunden, man ließ es sich aber nicht einfallen, daß er nur seiner eigenen und dennoch allgemeinen Gesetzgebung unterworfen sei, und daß er nur verbunden sei seinem eigenen, dem Naturzwecke nach aber allgemein gesetzgebenden Willen gemäß zu handeln ... Man bekam niemals Pflicht, sondern Notwendigkeit der Handlung aus einem gewissen Interesse heraus ... Ich will diesen Grundsatz, das Prinzip der Autonomie des Willens, im Gegensatz mit jedem andern, das ich deshalb zur Heteronomie zähle, nennen[1]." „Autonomie des Willens ist die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Wollens) Gesetz ist[2]."

Wo Kant vom Dasein Gottes als einem Postulat der reinen praktischen Vernunft handelt, bemerkt er: „Auch wird hierunter nicht verstanden, daß die Annehmung Gottes als eines Grundes aller Verbindlichkeit überhaupt notwendig sei (denn dieser beruht, wie hinreichend bewiesen (?), lediglich auf der Autonomie der Vernunft selbst[3])." Schon in der Kritik der reinen Vernunft hatte Kant geschrieben: „Wir werden, soweit praktische Vernunft uns zu führen das Recht hat, Handlungen nicht darum für verbindlich halten, weil sie Gebote Gottes sind, sondern sie darum als göttliche Gebote ansehen, weil wir dazu innerlich verpflichtet sind. Wir werden ... nur sofern glauben, dem göttlichen Willen gemäß zu sein, als wir das Sittengesetz, welches uns die Vernunft aus der Natur der Handlungen selbst lehrt, heilig halten, ihm dadurch allein zu dienen glauben, daß wir das Weltbeste an uns und andern befördern. Die Moraltheologie ist also nur von immanentem Gebrauch, nämlich unsere Bestimmung hier in der Welt zu erfüllen ... und nicht schwärmerisch oder wohl gar frevelhaft den Leitfaden einer moralisch gesetzgebenden Vernunft im guten Lebenswandel zu verlassen, um ihn unmittelbar an die Idee des höchsten Wesens zu knüpfen, welches einen transzendenten Gebrauch, der aber ebenso, wie der der bloßen Spekulation, die letzten Zwecke der Vernunft verkehren und vereiteln müßte[4]."

Das kann nur heißen, der Glaube an Gott hat nur immanente Bedeutung für uns oder unser eigenes Innenleben und keineswegs darf man Gott als unsern Gesetzgeber betrachten. In der „Rechtslehre" schreibt Kant: „Die

[1] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 57.
[2] Ebd. 66, vgl. daselbst 71.
[3] Kritik der prakt. Vernunft, 247.
[4] Kritik der reinen Vernunft, 611.

ethische Gesetzgebung (kann) keine äußere (selbst nicht die eines göttlichen Willens) sein[1]."

Erst von diesem Standpunkt begreift man, wie Kant ausdrücklich die Unabhängigkeit der Moral von Gott und Religion behaupten konnte. In der Vorrede zur ersten Auflage des Buches „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" schreibt er: „Die Moral, sofern sie auf dem Begriffe des Menschen als eines freien, ebendarum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens gegründet ist, bedarf weder der Idee eines anderen Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer andern Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten ... Sie bedarf also ... keineswegs der Religion, sondern vermöge der reinen praktischen Vernunft, ist sie sich selbst genug."

Was soll aber die Behauptung bedeuten, wir müßten uns die sittlichen Gebote als göttliche Gebote vorstellen? Darüber hat sich Kant klar ausgesprochen in der „Tugendlehre", wo er vom Gewissen handelt[2]. Das Gewissen, sagt er, „hat der Besondere an sich, daß, obzwar dieses Geschäft ein Geschäft des Menschen mit sich selbst ist, dieser sich doch durch seine Vernunft genötigt sieht, es als auf das Geheiß einer andern Person zu treiben. Denn der Handel ist hier die Führung einer Rechtssache vor Gericht. Daß aber der durch sein Gewissen Angeklagte mit dem Richter als eine und dieselbe Person vorgestellt werde, ist eine ungereimte Vorstellungsart von einem Gerichtshofe ... Also wird sich das Gewissen des Menschen bei allen Pflichten einen Andern, als sich selbst, zum Richter seiner Handlungen denken müssen, wenn er nicht mit sich selbst in Widerspruch stehen soll. Dieser Andere mag nun eine wirkliche oder bloß idealistische Person sein, welche die Vernunft sich selbst schafft."

Eine solche idealistische Person (der Gewissensrichter), erklärt Kant weiter, muß ein Herzenskundiger sein und als allverpflichtend gedacht werden, und da er alle Gewalt im Himmel und auf Erden haben muß, weil er sonst nicht seinen Gesetzen den ihnen angemessenen Effekt verschaffen könnte, heißt er Gott. „Dieses will nun nicht so viel sagen als: der Mensch, durch die Idee, zu welcher ihn sein Gewissen unvermeidlich leitet, sei berechtigt, noch weniger aber, er sei durch dasselbe verbunden, ein solches höchstes Wesen außer sich als wirklich anzunehmen, denn sie wird ihm nicht objektiv durch theoretische, sondern subjektiv durch praktische sich selbst verpflichtende Vernunft, ihr angemessen zu handeln, gegeben, und der Mensch erhält vermittelst dieser, nur nach der Analogie mit einem Gesetzgeber aller vernünftigen Weltwesen, eine bloße Leitung, die Gewissenhaftigkeit (welche auch religio genannt wird) als Verantwortlichkeit vor einem, von uns selbst verschiedenen, aber uns doch innigst gegenwärtigen heiligen Wesen (der moralisch-gesetzgebenden Vernunft) sich

[1] WW., V, 19.
[2] WW., V, 272 f.

vorzustellen, und dessen Willen sich als Regel der Gerechtigkeit zu unterwerfen. Der Begriff von der Religion überhaupt ist hier dem Menschen bloß, ‚ein Prinzip der Beurteilung aller seiner Pflichten als göttlicher Gebote[1]'."

Bald darauf[2] erklärt er dies noch deutlicher: „In Ansehung eines Wesens, was ganz über unsere Erfahrung hinausliegt, aber doch seiner Möglichkeit nach in unsern Ideen angetroffen wird, nämlich der Gottheit, haben wir ebensowohl auch eine Pflicht, welche Religionspflicht genannt wird, die nämlich, ‚der Erkenntnis aller unserer Pflichten als (instar) göttlicher Gebote'. Denn da diese Idee ganz aus unserer Vernunft hervorgeht und von uns, es sei in theoretischer Absicht, um sich die Zweckmäßigkeit im Weltganzen zu erklären, oder auch um zur Triebfeder in unserm Verhalten zu dienen, selbst gemacht wird, so haben wir hierbei nicht ein gegebenes Wesen vor uns, gegen welches uns Verpflichtung obläge, denn da müßte dessen Wirklichkeit allererst durch Erfahrung bewiesen (oder geoffenbart) sein, sondern es ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst, diese unumgänglich der Vernunft sich darbietende Idee auf das moralische Gesetz in uns, wo sie von der größten Fruchtbarkeit ist, anzuwenden. In diesem (praktischen) Sinn kann es aber so lauten: ‚Religion zu haben, ist eine Pflicht des Menschen gegen sich selbst'."

Es wäre also eine vollständige Mißkennung der Lehre Kants, wollte man aus seiner Auffassung der sittlichen Gesetze als „göttlicher Gebote" schließen, er habe an Gott als ein außer uns existierendes Wesen geglaubt oder gar, er habe angenommen, die sittlichen Gebote würden uns von diesem wirklich existierenden Gott auferlegt. Es handelt sich hier für Kant nur um rein subjektive Vorgänge im Dienste unseres sittlichen Verhaltens. Schon in der „Kritik der reinen Vernunft", wo er vom Glauben an das Dasein Gottes spricht, sagt er: das Wort Glauben „geht nur auf die Leitung, die mir eine Idee gibt und den subjektiven Einfluß auf die Beförderung meiner Vernunfthandlungen, die mich an derselben festhält, ob ich gleich von ihr nicht imstande bin, in spekulativer Absicht Rechenschaft zu geben[3]."

Dritter Artikel.

Die Gefühls- und Geschmacksmoral.

§ 1. Der moralische Sinn.

Die inneren, rein subjektiven Moralprinzipien, denen wir uns jetzt zuwenden, kommen alle darin überein, daß sie die sittliche Gutheit aus ihrem Verhältnis zu unsern Erkenntnisvermögen ableiten. Kaum ein Grund spricht deutlicher gegen alle rein

[1] Ebd. 273—274.
[2] Ebd. 278—279.
[3] Kritik der reinen Vernunft, 616.

äußeren Moralprinzipien als die offenkundige Tatsache, daß die große Masse der Menschen sehr wohl weiß, was gut und böse ist, ohne sich um die Nützlichkeitsrechnungen zu kümmern, die nach dem Utilitarismus oft nötig wären, um zu einem abschließenden Urteil zu gelangen. Gewissermaßen instinktiv urteilen alle in gleicher Weise über sehr viele Handlungen.

1. Durch diese Erscheinung wurden viele veranlaßt, eine dem Menschen angeborne Veranlagung oder einen instinktiven Trieb anzunehmen, mit dem wir das Gute vom Bösen unterscheiden. Ja man stempelte diesen Trieb geradezu zu einem eigenen Erkenntnisvermögen, dem sog. moralischen Sinn (moral sense).

Schon Shaftesbury hat diesen moralischen Sinn aufgestellt. Von da an spielt er eine große Rolle unter den britischen Moralphilosophen. Nach Hutcheson besitzen wir im moralischen Sinn ein angebornes Vermögen, recht und unrecht, gut und bös unmittelbar zu empfinden, von jenem angenehm, von diesem unangenehm berührt zu werden. Dieses Vermögen ist das Gewissen. Der moralische Sinn darf aber nicht als eine sinnliche, an ein körperliches Organ gebundene Fähigkeit aufgefaßt werden, wie dies von Robinet († 1820) geschehen ist.

Die Aufgabe des moralischen Sinnes ist die Leitung und Überwachung der übrigen Erkenntnisvermögen. Weil er über allen andern Erkenntnisvermögen steht, muß sein Urteil unbedingt denen der andern vorgezogen werden[1]. Noch in neuester Zeit hat der englische Ethiker Martineau einen „moralischen Sinn" angenommen. Gut ist ihm „jede Handlung, in der man einer höheren Triebfeder, statt einer gleichzeitigen andern folgt. Schlecht ist jede Handlung, in der man, trotz der Gegenwart einer höheren Triebfeder, sich nach einer niederen richtet". Welches ist aber der höhere bzw. der niedere Beweggrund? Darüber entscheidet ein besonderer innerer Sinn (sense of duty, sense of right and wrong), durch den wir unmittelbar über den relativen moralischen Wert unserer Motive gewiß sind. Alle ethischen Urteile sind hiernach Bevorzugungsurteile[2].

Nach dieser Ansicht ist also der moralische Sinn subjektives Erkenntnisprinzip des Guten und Bösen, und auch nächste Norm. Wenn ich frage: Was ist sittlich gut oder bös? erhalte ich die Antwort: Was dem moralischen Sinn gefällt oder mißfällt. Aber selbst angenommen, es gäbe einen solchen moralischen Sinn, so wäre damit höchstens für das praktische Leben ein Wegweiser gegeben, an den sich jeder halten mag, dem es an Zeit und Gelegenheit gebricht, selbst den Dingen auf den Grund zu gehen. Aber in der Philosophie genügt eine solche Antwort

[1] Vgl. Bain, Mental and moral science, 585 ff.

[2] Types of Ethical Theory, II³, 270 ff.; vgl. Schwarz, Das sittliche Leben (1901), 24—25.

nicht. Es fragt sich gleich weiter: Warum gefallen dem moralischen Sinn die einen Handlungen, während ihm die anderen mißfallen?

Auf diese Frage antworten manche: weil Gott die menschliche Natur so eingerichtet habe. Aber hat Gott willkürlich die Natur so eingerichtet, daß ihr der Meineid, die Lüge, der Mord mißfällt, die treue Pflichterfüllung, die opferfreudige Nächstenliebe gefällt? Wer dies behaupten wollte, fiele in den schon widerlegten Moralpositivismus.

Um dieser Schwierigkeit zu entgehen, bemühen sich manche Anhänger der Gefühlsmoral, uns aus inneren Gründen begreiflich zu machen, warum gewisse Handlungen dem moralischen Sinne gefallen oder mißfallen. Auf die Frage: warum wir das dem moralischen Sinne Gefallende allem andern vorziehen sollen, antwortet Hutcheson: weil die Befriedigung dieses Sinnes die höchste und reinste Lust (moral enjoyment) gewähre. Damit gerät er in den Egoismus. Fragen wir weiter: warum die einen Handlungen gefallen, die andern nicht, so lautet die Antwort: weil die einen die eigene Vollkommenheit und das fremde Glück befördern, die andern nicht. Im Widerstreit zwischen selbstischen und wohlwollenden Neigungen entscheidet der moralische Sinn zugunsten der letzteren. Damit stehen wir auf dem Boden des Sozialeudämonismus.

2. Im Grunde ist die Philosophie Fr. Heinr. Jacobis (1743 bis 1819) nur eine Ausdehnung der englischen Gefühlsmoral auf das gesamte Gebiet geistiger Erkenntnis.

Um dem Skeptizismus zu entgehen, zu dem jede auf Verstandeserkenntnis gebaute Wissenschaft notwendig führen müsse, nahm Jacobi neben der sinnlichen Erfahrung noch die Vernunft als geistiges, bloß rezeptives Wahrnehmungsvermögen an, welches die geistigen Dinge in derselben unmittelbaren Weise sieht wie das leibliche Auge die körperlichen. Die geistige Anschauung der Vernunft offenbart sich uns durch das Gefühl. Wir fühlen, daß es einen Gott, eine Freiheit des Willens, ein sittliches Gesetz gibt. Dieses Gefühl ist auch unser Führer auf dem sittlichen und religiösen Gebiete[1].

Es mag bequem sein, sich gegen die Zweifel des grübelnden Verstandes auf das blinde Gefühl zu berufen, aber der denkende Geist wird sich damit nicht zufrieden geben. Übrigens kann das Gefühl nicht einmal subjektives Erkenntnisprinzip des Sittlichen sein. Es gibt keine eigene Erkenntnisfähigkeit, die man moralisches Gefühl oder moralischen Sinn nennen könnte. Denn das sittlich Gute und Böse besteht in geistigen Verhältnissen, die man wohl mit dem Verstande erfassen, aber nicht fühlen kann. Man fühlt nicht, daß zweimal zwei vier ist, sondern man erkennt es, ebenso fühlt man auch nicht, daß Mord und Diebstahl böse sind, sondern man erkennt es. Wir sagen allerdings zuweilen, jemand

[1] Werke, III, 318 ff.

hat ein feines Gefühl für Recht und Unrecht, für rücksichtsvolles Benehmen, für Schönheit u. dgl., aber damit bezeichnen wir nur die Leichtigkeit und Sicherheit, mit der er auch in minder einleuchtenden Fällen derartige Dinge erkennt und beurteilt. Aus dieser Erkenntnis folgen dann leicht entsprechende Affekte im Begehrungsvermögen, aber diese haben die Erkenntnis des Verstandes zur Voraussetzung.

Der Gefühlsmoral widerspricht auch die große Verschiedenheit der sittlichen Urteile bei den verschiedenen Völkern, sobald es sich um die konkrete Anwendung der allgemeinsten Grundsätze handelt. Wäre das Gewissen ein instinktartiges Gefühlsvermögen, so müßten die sittlichen Urteile weit übereinstimmender sein, als es der Fall ist.

3. Auch Wilh. Schuppe[1] hat den Versuch gemacht, die sittlichen Erscheinungen aus angebornen Trieben und Gefühlen zu erklären.

Er sieht das Bewußtsein, d. h. die bewußte Existenz, als das allein absolut Wertvolle, und die Lust am Bewußtsein als die unvermeidliche absolute Wertschätzung an. Alles andere ist nur unter gewissen Rücksichten und Bedingungen Gegenstand der Wertschätzung (der Lustempfindung), das Bewußtsein aber immer und unbedingt, um seiner selbst willen. Die notwendige Wertschätzung des Bewußtseins dehnt sich auf alles aus, was das Bewußtsein oder die Lust am Bewußtsein mehrt, bzw. deren Minderung verhindert. Die Bejahung des Bewußtseins ist notwendig auch Bejahung alles dessen, was das Bewußtsein erhält und vermehrt, und Verneinung dessen, was dasselbe zu vermindern droht. Alles, was so im Bewußtsein einschließlich bejaht oder verneint wird, ist sittlich gut oder schlecht. Um zu wissen, was gut oder schlecht ist, brauchen wir nur im einzelnen zu untersuchen, was das Bewußtsein vermehrt oder vermindert. Ersteres ist gut, letzteres schlecht.

Gelangen wir auf diese Weise nicht zum rücksichtslosesten Egoismus? Nein, antwortet Schuppe. Der eigentliche Gegenstand der Wertschätzung ist zwar das individuelle Bewußtsein, aber nur insofern, als in ihm das Allgemeine und Wesentliche des Bewußtseins oder das Bewußtsein als Gattungsbegriff enthalten ist. „Die eigentliche Quelle der Lust des Ich an seiner Existenz ist nicht die räumliche und zeitliche Bestimmtheit, in welcher es sich findet und aus welcher es seine unterscheidbare Individualität hat, sondern das Bewußtsein als solches[2].“

Diese Antwort ist doch gar zu ungenügend. Mit allen logischen Kunststücken wird Schuppe diese Wahrheit nicht umstoßen: die bewußte Existenz, die wir notwendig lieben, ist nicht die Existenz überhaupt, sondern unsere eigene, individuelle Existenz. Wenn jemand von Räubern angegriffen wird und sich gezwungen sieht, zwischen mehreren fremden Existenzen und seiner eigenen zu wählen, so wird er unbedenklich die eigene Existenz vorziehen. Was soll es ferner heißen, dem Bewußtsein komme absoluter

[1] Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie, Breslau 1881, 158.
[2] Ebd. 147.

Wert zu? Weder das Bewußtsein des einzelnen Menschen noch das aller Menschen zusammen hat absoluten Wert. Wie der einzelne Mensch, ist auch das ganze Menschengeschlecht ein beschränktes, bedingtes Sein, das Gott zu seinem letzten Ziele hat[1].

4. Vom Standpunkt der Entwicklungslehre leitet Har. Höffding die „sittliche Wertschätzung von Gefühlen und Instinkten als ihrer tiefsten Quelle" ab. Das Gewissen ist „ein Beziehungsgefühl", welches voraussetzt, „daß sich im Bewußtsein ein Verhältnis zwischen zentralen und peripherischen Gefühlen, zwischen Gefühlen mit umfassenderem und solchen mit beschränkterem Vorstellungsinhalt geltend macht[2]."

Jedes fühlende Wesen stellt an seine Handlung die Forderung, ein bestimmtes Lustquantum hervorzubringen. Bei unentwickeltem Bewußtseinszustand wird das Individuum nur von den Gefühlen des Augenblicks beherrscht. Sobald sich aber das Bewußtsein entwickelt, wird das Individuum auch Gefühle der Lust und Unlust empfinden, welche das Leben als Ganzes betreffen. „Wenn nun der Gefühlszustand des einzelnen Augenblicks als Wirkung der eigenen Handlung des Individuums im Bewußtsein mit dem durch die Vorstellung der Lebenstotalität bestimmten Gefühle zusammentrifft, so wird ein neues Gefühl entstehen, welches durch das gegenseitige Verhältnis jener Gefühle bestimmt ist, ein Verhältnis, das entweder harmonisch oder disharmonisch sein kann. . . . Das Vermögen, solche Gefühle zu haben, ist das Gewissen, so wie dieses sich in einem durchaus isolierten Individuum äußern kann."

Wie in individueller Beziehung der Selbsterhaltungstrieb allmählich Gefühle erzeugt, welche dem Leben als Ganzem entsprechen, ebenso regen sich in den sympathischen Instinkten allmählich Kräfte, welche auf das Wohl der Gattung abzielen. Infolge davon wird das Gewissen nicht mehr bloß durch individuelle Lustgefühle, sondern auch durch das Verhältnis der individuellen Interessen[3] zu denen der Gesellschaft erregt. Die Äußerung des Gewissens oder das ethische Gefühl verlangt jetzt Unterordnung der individuellen Interessen unter die der Gesellschaft und wird so Pflichtgefühl. Bei höherer Entwicklung tritt das Pflichtgefühl als Gerechtigkeitsgefühl auf. Sobald nämlich die Sympathie sich über den blinden Instinkt erhebt, wird sie in ihrer Äußerungsweise von der Rücksicht auf die Verschiedenheit der uns umgebenden Wesen und auf das Verhältnis derselben zur Wohlfahrt der Gesamtheit geleitet.

Dehnt sich die Sympathie einmal auf alle fühlenden Wesen aus und werden die Lebensbedingungen dieser Gesamtheit in bestimmten Gedanken formuliert, so entsteht das ethische Gesetz. Sein Inhalt kann „kein anderer sein als der Grundsatz, daß die Handlungen für möglichst viele be-

[1] Über Schuppe vgl. Gutberlet, Ethik und Religion, 287 ff.

[2] Ethik. Übersetzt von Bendixen, Leipzig 1888, 27.

[3] Hier wird plötzlich statt des Lustgefühls das Interesse untergeschoben.

wußte Wesen möglichst große Wohlfahrt und möglichst großen Fortschritt erzielen sollen. Hiermit sind die zwei Hauptgebote gegeben, ein negatives und ein positives: 1. Keinem Individuum darf mehr mitgeteilt werden, als ihm nach der Stellung, die es seiner Eigentümlichkeit zufolge innerhalb der Gattung einnimmt, gebührt; 2. aber anderseits sollen die Vermögen und die Triebe jedes Individuums so voll und reich entwickelt und befriedigt werden, wie vereinbar mit dem, was das Leben der Gattung als Totalität betrifft".

Höffdings Ethik ruht auf der unhaltbaren Voraussetzung, der Mensch habe sich erst allmählich über die Bildfläche des rein Tierischen emporgearbeitet. Eigentümlich ist ihm das „Beziehungsgefühl". Wir bestreiten das Dasein eines solchen Gefühls. Ein Gefühl kann wohl Tatsachen und Zustände, aber keine „Beziehungen" und „Interessen" wahrnehmen; das ist Sache des Verstandes. Noch entschiedener bestreiten wir das Dasein eines „Instinktes" oder „Gefühls", das uns antreiben soll, fremde und fernliegende Interessen den eigenen vorzuziehen. Die Höffdingsche Ethik ist nur ein Versuch, den „moralischen Sinn" der englischen Philosophen auf dem Grund der Deszendenzlehre aufzubauen und mit dem Sozialutilitarismus in Einklang zu bringen.

§ 2. Das Mitgefühl.

1. An die Stelle des moralischen Sinnes stellt Ad. Smith[1] das Moralprinzip des Mitgefühls (Sympathie), erklärt aber dasselbe in einer Weise, daß man zweifeln kann, ob er noch zu den Anhängern der Gefühlsmoral gehöre. Von Natur aus sind wir mit dem Vermögen und der Neigung begabt, uns gewissermaßen an die Stelle derjenigen, mit denen wir umgehen, zu versetzen und ihren Zustand mitzufühlen. Haben wir uns lebhaft in die Lage des andern versetzt und billigen wir sein Benehmen, so ist dasselbe sittlich gut; müssen wir es aber tadeln, so ist es schlecht. Denn als unparteiische Zuschauer, welche die Empfindungen anderer nicht tatsächlich haben, sondern sich bloß in dieselben hineindenken, urteilen wir leidenschaftslos. So wie wir andere beurteilen, müssen wir dann auch über uns selbst vom Standpunkt des unparteiischen Zuschauers urteilen. Die sittliche Grundforderung ist: Handle so, daß der unparteiische Beobachter mit dir sympathisieren kann.

Der Standpunkt des unparteiischen Zuschauers mag uns vor den Verblendungen der Eigenliebe sicherstellen, aber eine Norm des Sittlichen kann er unmöglich abgeben. Denn es fragt sich gleich, wonach soll der unparteiische Zuschauer urteilen? Auch er muß eine Richtschnur haben, an der er das Sittliche mißt. Die Sympathie und Antipathie darf

[1] Theorie der moralischen Empfindungen. Deutsche Übersetzung, Braunschweig 1770.

nicht blind sein, sie muß sich, soll sie als vernünftig gelten, auf Vernunftgründe stützen.

2. Von einem ganz andern Standpunkt als Smith kommt der Vater des modernen Pessimismus zum Moralprinzip des Mitgefühls. Schopenhauer beschränkt aber sein Moralprinzip auf das Mitgefühl an fremdem Weh, d. h. auf das Mitleid. Denn nach ihm liegt der Welt der blinde, dumme Wille zugrunde, der nur Elend erzeugt und nur durch Selbstvernichtung dem Elend entgehen kann.

Es gibt nach Schopenhauer nur drei Grundtriebfedern unseres Handelns: 1. „Egoismus, der das eigene Wohl will (ist grenzenlos); 2. Bosheit, die das fremde Wehe will (geht bis zur äußersten Grausamkeit); 3. Mitleid, welches das fremde Wohl will (geht bis zum Edelmut und zur Großmut)[1]".

Jede menschliche Handlung muß auf eine dieser Triebfedern zurückzuführen sein, wiewohl auch zwei derselben vereint wirken können. Diejenigen Handlungen, welche dem Egoismus entspringen — und dazu gehört die große Mehrzahl —, sind moralisch wertlos, diejenigen, welche aus Bosheit geschehen, sind moralisch verwerflich; also bleibt nur das Mitleid als alleinige moralische Triebfeder. Das Mitleid wirkt dem Egoismus entgegen und erzeugt Handlungen, die ohne jedes egoistische Motiv auf das Wohl anderer (auch der Tiere) abzielen.

Wie ist es aber möglich, daß das Leid eines andern unmittelbar, d. h. gerade so wie sonst nur mein eigenes, meinen Willen bewege, also direkt mein Motiv werde? Nur dadurch, daß ich mich gewissermaßen geistig mit ihm identifiziere, so daß jener gänzliche Unterschied zwischen mir und ihm, auf welchem mein Egoismus beruht, in der Erkenntnis nahezu aufgehoben erscheint und meine Tat jenen Unterschied als aufgehoben ankündigt. Dieser Vorgang geschieht durch das Mitleid. „Dieses Mitleid ganz allein ist die wirkliche Basis aller freien Gerechtigkeit und aller echten Menschenliebe. Nur sofern eine Handlung aus ihm entsprungen ist, hat sie moralischen Wert, und jede aus irgendwelchen andern Motiven hervorgehende hat keinen[2]." Das Mitleid selbst aber steht nach Schopenhauer im Dienste der höchsten sittlichen Aufgabe: der Verneinung des Willens zum Leben in uns selbst durch Aszese. Diese Welt ist nicht die beste, sondern die schlechteste aller möglichen Welten. Das Mitleid lindert das Leid, die Aszese hebt es auf durch Aufhebung des Willens zum Leben mitten im Leben.

3. Das Wesentliche an dieser Lehre ist im folgenden Satze enthalten: Nur diejenigen Handlungen sind sittlich gut, welche 1) in keiner Weise auf das eigene, sondern nur auf das fremde Wohl abzielen und 2) dem sub-

[1] Die beiden Grundprobleme der Ethik, II² (1860), § 16, 210. Vgl. Welt als Wille und Vorstellung, II⁴, 697 A.

[2] Die beiden Grundprobleme der Ethik, II², § 16, 208.

jektiven Beweggrund des Mitleids entspringen. Da das zweite Erfordernis bloß die notwendige Bedingung ist, damit eine vollkommen uneigennützige Handlung zustande komme, so gehört dieses Moralprinzip im Grunde zum Sozialeudämonismus, unterscheidet sich jedoch von demselben in zwei Punkten, die beide zu seinen Ungunsten sprechen.

a) Der Eudämonismus hat das positive Glück anderer zum Zweck. Nach Schopenhauer dagegen bezweckt das gute Handeln nur die Beseitigung fremden Elendes (negativer Eudämonismus). Diese Annahme ruht auf der Voraussetzung, Lust und Glück seien nichts Positives, sondern nur die Negation des Schmerzes[1]. Aber nennen wir etwa denjenigen, der sich über den Erwerb großer Güter freut oder nach langer Trennung wieder im Kreise seiner Lieben weilt, bloß deshalb glücklich, weil er keine Schmerzen empfindet?

Mit dieser pessimistischen Voraussetzung hängt auch die Behauptung zusammen, das Mitleid sei die einzige Triebfeder des sittlichen Handelns. Würde wohl jemand diese Behauptung aufstellen, wenn er meinte, das Glück sei nicht bloße Abwesenheit von Schmerzen, sondern positive Befriedigung unserer Strebevermögen? Er würde eher die Mitfreude an fremdem Glück als den schönsten Beweggrund des Wohltuns hinstellen.

b) Der gewöhnliche Eudämonismus verlangt die Beförderung des allgemeinen Wohles, aber in diesem ist das Wohl des Handelnden mit einbegriffen. Er verlangt also nicht, daß wir vom eigenen Glücke gänzlich absehen. Dagegen läßt Schopenhauer nur die völlig uneigennützigen Handlungen, die in keiner Weise das eigene Wohl betreffen, als sittlich wertvoll gelten. Eine solche Ausschließung jedes eigenen Interesses ist aber eine Unmöglichkeit. Schopenhauer selbst gesteht, der Trieb nach Befriedigung und Glück sei der fundamentalste, unzerstörbarste Trieb des menschlichen Herzens. Sollte wirklich die Tugend nur um den Preis der gänzlichen Mißachtung dieses Grundtriebes erreichbar sein? Jedenfalls wäre dann für die Durchschnittsmenschen die Tugend ein schöner, nie zu verwirklichender Traum.

4. Schopenhauer widerspricht sich auch selbst. Er sagt: Nur das völlig uneigennützige Handeln ist sittlich gut. Was ist nun das Mitleid, aus dem diese Gesinnung hervorquellen soll? Der Mitleidige erkennt sich selbst in andern wieder oder erkennt den allen Menschen gemeinsamen und unbefriedigten Urwillen wieder und will ihn, also auch sich selbst, von der Unlust befreien. Heißt das vollständig uneigennützig handeln?

[1] Welt als Wille und Vorstellung, I, 376. „Alle Befriedigung oder was man gemeinhin Glück nennt, ist eigentlich und wesentlich immer nur negativ und durchaus nie positiv."

5. Die Behauptung, nur die völlig uneigennützigen, auf die Verminderung fremden Wehes gerichteten Handlungen seien sittlich gut, führt zur Verwerfung aller Pflichten des Menschen gegen sich selbst. Schopenhauer nimmt die Folgerung ausdrücklich an[1]. Aber wie will er erklären, daß alle Welt von der Pflicht der Mäßigkeit, der Geduld, des Starkmuts usw. spricht? Nach unserem Gegner verdienten die Mäßigkeit, Geduld usw. den Namen der Tugend gar nicht oder höchstens insofern, als sie helfen, fremdes Leid zu vermindern.

6. Unzählige Handlungen, die nach allgemeiner Ansicht als heroische Tugendübungen gelten, lassen sich durch den Beweggrund des Mitleids ganz und gar nicht erklären. Wenn ein hl. Laurentius auf dem glühenden Roste die Beweise der wunderbarsten Geduld gibt; wenn ein hl. Franziskus aus Liebe zu Christus ein armer Bettler wird; wenn eine hl. Elisabeth von Thüringen, von der Wartburg verstoßen, zur Winterzeit mit ihren Kindern in einem Stalle eine Herberge findet und um Mitternacht Gott ein Danklied anstimmen läßt: wie sollten solche Handlungen dem Mitleid mit fremdem Elend entsprungen sein?

„Daß Arnold von Winkelried, als er ausrief: ‚Trüwen, lieben Eidgenossen, wullts minem Wip und Kinde gedenken', und dann so viele feindliche Speere umfaßte, als er konnte, — dabei eine eigennützige Absicht gehabt habe, das denke sich, wer kann: ich kann es nicht." So Schopenhauer[2]. Mit diesem Beispiel trifft er sich selbst. Wer kann sich denken, daß Arnold aus Mitleid sich dem Heldentode für das Vaterland geweiht? Wenn das Mitleid hier rege gewesen, so hätte es ihn eher zugunsten seiner Frau und Kinder von seiner Tat abhalten sollen. Aber über dieses Gefühl setzte er sich großmütig hinweg, nicht aus Mitleid, sondern aus Liebe zum Vaterland.

Schopenhauer entgegnet, es sei nicht notwendig, daß in jedem einzelnen Fall das Mitleid wirklich erregt werde. Aus der einmal erlangten Kenntnis von den Folgen unserer Handlungen für andere, gehen in edeln (!) Gemütern die Maximen hervor: Neminem laede und: Omnes quantum potes iuva. Die erstere enthält die Rechtspflichten, die letztere die Liebespflichten[3]. Auf Grund dieser Maximen bildet sich der allgemeine Vorsatz, die Rechte eines jeden zu achten und jedem nach Kräften zu helfen. Er nennt diese Maximen ein „Behältnis oder Reservoir, in welchem die aus Mitleid geschöpfte Gesinnung aufbewahrt wird, um, wenn der Fall der Anwendung kommt, durch Ableitungskanäle dahin zu fließen".

---

[1] Die beiden Grundprobleme der Ethik, II², § 5, 126.
[2] Ebd. § 15, 203.
[3] Die beiden Grundprobleme der Ethik, II, § 15, 214.

Aber unmöglich können die Menschen durch das bloße Mitleid zu allgemeinen sittlichen Grundsätzen gelangen. Das Mitleid ist eine sinnliche, vernunftlose Regung, welche *nach den Anforderungen der Vernunft geregelt* werden muß und folglich dieser nicht als Norm und Leitstern dienen kann. Oder gibt es denn nicht ein *unzeitiges, unvernünftiges* Mitleid, welches z. B. der Richter, der Soldat, der Arzt oft zum Schweigen bringen muß, um der Pflicht nicht untreu zu werden? Die sittlichen Grundsätze sind ferner in ihrer allgemeinen Fassung unabhängig von Zeiten, Orten und Personen. Das Mitleid aber ist ein wankelmütiges Gefühl, welches sich bei verschiedenen Menschen verschieden äußert, ja selbst bei einer und derselben Person Schwankungen unterliegt. Es hängt von der Lebhaftigkeit der Phantasie, von zeitlicher und räumlicher Entfernung, von der physischen Organisation und der augenblicklichen Gemütsstimmung ab. Wie sollen sich aus einem solchen wetterwendischen Gefühl die unabänderlichen sittlichen Grundsätze ableiten lassen?

Das Mitleid kann insbesondere der *Gerechtigkeit* nicht als Norm dienen. Diese befiehlt nicht bloß, niemand zu verletzen, sondern jedem das Seine zu geben. Schopenhauer beseitigt jedoch alles Positive aus seinem Rechtsbegriff, fälscht ihn somit. Aber nicht einmal die negativen Rechtspflichten vermag er zu erklären. Neminem laede soll heißen: Verursache keinem Schmerzen, denn das verbietet das Mitleid. Daraus würde folgen, daß der Mietherr, der eine arme, zahlungsunfähige Familie aus seinem Hause ausweisen läßt, nicht bloß die Liebe verletzt, sondern auch die Gerechtigkeit. Das ist aber unrichtig. Nicht jedes Zufügen von Schmerz ist gegen die Gerechtigkeit. Der Henker fügt Schmerzen zu, ohne die Gerechtigkeit zu verletzen. Vielleicht wird Schopenhauer antworten, der Henker walte seines Amtes aus Mitleid mit dem Staat! Dann könnte er aber ebensogut behaupten, man zahle die Steuern aus Mitleid, der Soldat ziehe aus Mitleid in den Krieg, der Schuldner bezahle seine Schulden aus Mitleid!

§ 3. Der sittliche Geschmack.

1. Von jeher wurde die nahe Verwandtschaft des Guten und Schönen anerkannt (S. 214). Aber erst *J. F. Herbart* hat die Ethik als Zweig der *Ästhetik* eingereiht.

Seinen Ausgangspunkt bildet der Kantsche Grundsatz: *Die sittliche Gutheit unseres Wollens* ist von den *äußeren Gütern unabhängig*. „Mit dem Blick des Genies hatte Kant gesehen, daß keine *Materie* des Willens, sondern nur die *Form* der unmittel-

bare Gegenstand der sittlichen Bestimmung sein könne[1]." Aber er tat einen Mißgriff, indem er in Ermangelung einer andern Form die logische Form der Allgemeinheit des Gesetzes herbeizog. „Dem großen Manne entging hier die ästhetische Form der Willensverhältnisse, derentwegen die praktische Philosophie ... ein Teil der Ästhetik werden muß."

Herbart definiert die Philosophie als Verarbeitung der Begriffe. Sie zerfällt in die Logik, Metaphysik und Ästhetik. Die Logik zielt auf Verdeutlichung der Begriffe; die Metaphysik auf Berichtigung derselben. Nach Herbart enthalten nämlich die aus der Erfahrung geschöpften Begriffe Widersprüche. Die Ästhetik endlich geht auf Ergänzung der Begriffe durch Wertbestimmungen.

Es gibt Begriffe, die von einem Urteil des Beifalls oder Mißfallens begleitet sind. Die Wissenschaft von diesen Begriffen und Urteilen ist die Ästhetik. Angewandt auf das Gegebene geht die Ästhetik in eine Reihe von Kunstlehren über, die angeben, wie man sich in bezug auf gewisse Gegenstände verhalten solle, da das Mißfallende zu vermeiden, das Gefallende hervorzubringen ist. Die wichtigste dieser Kunstlehren ist die Tugendlehre, deren Vorschriften einen verpflichtenden Charakter haben, weil wir ihren Gegenstand unwillkürlich und beständig darstellen, was bei den übrigen Kunstlehren nicht der Fall ist.

Der Gegenstand der unwillkürlichen Geschmacksurteile, mit denen sich die Ethik befaßt, sind gewisse einfache Willensverhältnisse, und die aus diesen Urteilen sich ergebenden Ideen sind die Normen des sittlichen Lebens für die einzelnen sowohl als für die Gesellschaft.

Herbart unterscheidet fünf einfache, unabhängig von jeder Materie gefallende, ursprüngliche Willensverhältnisse. Das erste Willensverhältnis ist ein qualitatives und besteht zwischen der Beurteilung und dem Wollen überhaupt. In diesem Verhältnis, wie bei allen folgenden, gefällt die Übereinstimmung oder Harmonie, während die Nichtübereinstimmung mißfällt. Das zweite Verhältnis ist ein quantitatives und findet statt unter mehreren Strebungen in einem und demselben wollenden Wesen, und zwar ohne Rücksicht auf den Inhalt des Wollens. Das in Vergleich kommende größere (intensivere) Streben dient in bezug auf das kleinere als Norm zur Beurteilung, bis zu welchem Grade dieses gesteigert werden darf, um nicht zu mißfallen. Das dritte Willensverhältnis ist dasjenige des eigenen Wollens zu dem vorgestellten Wollen eines andern Vernunftwesens. Entweder begleiten sie einander harmonisch oder treten einander entgegen. Das vierte ist das wirkliche Verhältnis zweier Willen, die auf denselben Gegenstand gerichtet sind. Das fünfte Verhältnis endlich ist dasjenige des Willens zu einer vollbrachten Tat, durch welche der eine Wille dem andern wohl oder wehe zu tun beabsichtigte.

[1] Allgemeine praktische Philosophie: WW., VIII (Ausg. Hartenstein, 1851), 210.

Aus jedem der genannten fünf Verhältnisse entsteht eine Musteridee, nach welcher sich das praktische Leben gestalten soll. Aus der Harmonie zwischen Urteilen und Wollen entsteht die Musteridee der inneren Freiheit; aus dem harmonischen quantitativen Verhältnis der verschiedenen Betätigungen desselben Willens untereinander die Musteridee der Vollkommenheit; aus dem harmonischen Verhältnis eines Willens zu einem vorgestellten andern die Idee des Wohlwollens; aus der Harmonie zwischen zwei auf dasselbe Objekt gerichteten Willen die Idee des Rechts oder die Idee des Mißfallens am Streit; endlich aus der Disharmonie zwischen dem Willen und der wirklich vollbrachten Tat, durch welche der eine dem andern wohl oder wehe tat, die Idee der Vergeltung[1].

Durch Ableitung entstehen aus den fünf Musterbegriffen fünf Systeme oder gesellschaftliche Musterbegriffe, indem man sich eine Mehrheit von Vernunftwesen vereint denkt und auf dieselben die Musterideen analog zu der obigen Weise anwendet. Aus der Idee des Rechts entsteht so das System der Rechtsgesellschaft, aus der Idee der Vergeltung das Lohnsystem, aus der Idee des Wohlwollens das Verwaltungssystem, aus der Idee der Vollkommenheit das Kultursystem, aus der Idee der Freiheit das System der beseelten Gesellschaft[2].

2. Wohl niemand wird sich des Eindrucks erwehren, daß dieses System doch gar zu gekünstelt ist, um noch wahr sein zu können. Wie kämen auch die gewöhnlichen Menschen durch so verwickelte Betrachtungen zu den sittlichen Ideen? Was aber noch entscheidender ist: das ganze System ruht auf der völlig unhaltbaren Annahme, die Gutheit unseres Wollens und Begehrens sei unabhängig von den Gütern, auf die es gerichtet ist, oder was dasselbe, ein Ding sei „nur insofern ein Gut, als es begehrt wird[3]". Für diese Behauptung bringt Herbart auch nicht die Spur eines Beweises. Sie ist auch offenbar unrichtig. Wir verweisen auf das früher (S. 221) Gesagte. Wenn ich ein Ding begehre und ein anderes verabscheue, so kommt es eben daher, weil das eine für mich irgendwie gut (begehrenswert) ist oder wenigstens als solches erscheint, das andere aber nicht. Dieser allgemeine Grundsatz gilt auch auf sittlichem Gebiete.

Bei Herbart ist allerdings die Behauptung, die Gutheit des sittlichen Wollens sei unabhängig von der Materie desselben, eine notwendige Folge seiner Auffassung von der Ästhetik überhaupt. Nur die Form unterliegt nach ihm der ästhetischen Beurteilung, die Materie ist gleichgültig[4]. Aber zum wahrhaft Schönen gehört auch ein entsprechender In-

[1] Allgemeine prakt. Philosophie, 34 ff., 74. [2] Ebd. 76 ff.
[3] Ebd. 5 u. 179. [4] Ebd. 18.

halt. Nur wo die Form als die Verkörperung einer entsprechenden Idee erscheint, haben wir wahre Schönheit.

Herbart ist auch nicht imstande, den alles überragenden Wert der sittlichen Güter zu erklären. Die sittlichen Urteile sind nur Geschmacksurteile, ein gewisses Wohlgefallen oder Mißfallen an Willensverhältnissen[1]. Was könnten wir einem Menschen sagen, der sein Leben nicht nach den sittlichen Urteilen einrichtet? Höchstens, er handle geschmacklos oder geschmackwidrig. Den Wilden mit ihren rohen Sitten und sittlichen Begriffen könnten wir nur mangelhafte oder verkehrte Geschmacksentwicklung vorwerfen. Und welches Lob könnten wir demjenigen spenden, der in treuer Pflichterfüllung sein Vermögen, seine Gesundheit, selbst sein Leben zum Opfer gebracht? Er habe geschmackvoll gehandelt, er sei in den Tod gegangen, um einem ästhetischen Mißfallen zu entgehen! Und woher sollen diese Geschmacksurteile ihre moralisch zwingende Kraft nehmen. die ihnen nach Herbarts eigenem Geständnis zukommt. Wer sollte mich verpflichten, solche ästhetische Urteile zur Richtschnur meines Lebens zu nehmen und selbst bis in den Tod ihnen treu zu bleiben? Wenn die empörten Leidenschaften toben und die Pflichterfüllung die schwersten Opfer von uns verlangt, genügen ästhetische Betrachtungen nicht.

Vierter Artikel.

Das Moralprinzip des individuellen Wohlergehens.

§ 1. Das Moralprinzip der sinnlichen Lust (Hedonismus).

Alle Anhänger des individuellen Eudämonismus betrachten die größtmögliche Summe von Lust für das handelnde Individuum als den obersten Maßstab des sittlich Guten. Es lassen sich aber unter ihnen zwei Richtungen unterscheiden. Die eine betrachtet vorzüglich die augenblickliche sinnliche Lust als den höchsten Zweck des sittlich Guten; die andere dagegen berücksichtigt das gesamte irdische Wohlergehen und beurteilt die einzelne Handlung nach ihrer Beziehung zum Leben als Ganzem.

Die erstere Richtung finden wir schon im Altertum vertreten durch Aristipp aus Cyrene und die Schule der Cyrenaiker, welche die augenblickliche Lust, und zwar, wenn nicht ausschließlich, so doch vorzüg-

[1] Allgemeine prakt. Philosophie, 23: „Der sittliche Geschmack als Geschmack überhaupt ist nicht verschieden von dem poetischen, musikalischen, plastischen Geschmack."

lich die sinnliche Lust, als die höchste Richtschnur des Handelns an-sah[1]. Die Gesamtheit der vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Lustempfindungen bildet die Glückseligkeit. Die augenblickliche Sinnenlust ist um ihrer selbst willen erstrebenswert, die Glückseligkeit aber nur wegen der einzelnen Lustempfindungen. Die Lust ist gut, auch wenn sie durch die schimpflichsten Handlungen erreicht wird. Der sittliche Wert aller Dinge richtet sich nach der Lust; es gibt also nichts an und für sich Gutes und Böses, nur Gesetz und Gewohnheit bestimmen, was gut und böse[2]. Durch letzteren Zusatz gerät Aristipp in Widerspruch mit sich selbst. Entscheiden nur Gesetz und Gewohnheit über gut und bös, so ist die allgemeine Behauptung, die Lust sei der oberste Maßstab des Sittlichen, unrichtig.

Verzeiht man vielleicht dem lebensfrohen Hellenen mitten unter einem dem Sinnengenuß frönenden Volke eine so niedrige Ansicht, so kann man nur mit Beschämung gestehen, daß die „aufgeklärten Geister" des 18. Jahrhunderts sich nicht scheuten, dieselbe den christlichen Völkern zu empfehlen. Zu diesen „Aufgeklärten" gehört der Materialist Helvetius († 1771), dem die Sinnesempfindung als die einzige Triebfeder des menschlichen Handelns galt. Aus der Scheu vor Schmerz und der Liebe zur Lust, diesen beiden Grundtrieben, entspringt das Eigeninteresse, und aus diesem das Verlangen nach Macht, Reichtum und Ruhm, weil dies die Mittel sind, um dem Schmerze zu entgehen und der Lust habhaft zu werden[3].

Diesen Grundtrieben darf der Mensch nie zuwiderhandeln. Selbstverleugnung ist eine Versündigung an der menschlichen Natur. Mitleidige Handlungen bezwecken nur, die eigene Unlust beim Anblicke fremder Leiden zu beseitigen oder unsere Macht zur Schau zu stellen u. dgl. Die Tugend besteht zwar in dem Bestreben, das öffentliche Wohl zu fördern, aber ihre eigentliche Triebfeder ist nur das Sonderinteresse des einzelnen, auf das allein man die Sittenlehre stützen muß. Die Gesetze sollen deshalb stets mit der Übung der Tugend Vorteile verbinden, um so die Selbstsucht mit dem Gemeinwohl in Einklang zu bringen[4] Das ist die Moral der niedrigsten Selbstsucht. Gesteht doch Helvetius, die Natur habe, indem sie mit der Befriedigung des Geschlechtstriebes die höchste Lust verband, diese Lust zum mächtigsten Prinzip unserer Tätigkeit machen wollen[5].

---

[1] Vgl. Diogen. Laert. 2, 8 (87): *Ἡδονὴν μέντοι τὴν τοῦ σώματος, ἣν καὶ τέλος εἶναι.*

[2] Ebd. 2, 8 (93).

[3] De l'homme et de son éducation sect. 4, ch. 22.

[4] De l'esprit disc. 1, ch. 4.

[5] De l'homme etc. sect. 2, ch. 10.

Noch ungescheuter womöglich hat de la Mettrie in seinem berüchtigten Buche L'homme machine (1748) die Lust, namentlich die Wollust, als das höchste Gut des Menschen gepriesen. Der Verfasser des Système de la nature (1770), welcher derselben Ansicht huldigt, zieht daraus den folgerichtigen Schluß, der Mensch solle durch Selbstmord seinem Leben ein Ende machen, wenn ihm der Zweck seines Daseins, die irdische Befriedigung, nicht mehr möglich sei[1].

Wir werden uns nicht bei der Widerlegung dieser erniedrigenden Lustlehre aufhalten, nach der der Mensch nicht höher steht als das Tier.

§ 2. Die Moral des wohlverstandenen Selbstinteresses.

Der Ausdruck „wohlverstandenes Selbstinteresse" scheint von Helvetius herzurühren, doch eignet er sich weniger zur Benennung seiner sinnlichen Lustlehre als zur Bezeichnung jener höheren Richtung des Hedonismus, der das gesamte irdische Lebensglück des Individuums als das höchste Gut und den obersten Maßstab des Sittlichen hinstellt.

1. Demokrit bezeichnet das persönliche, individuelle Wohl als das höchste Gut. Jeder ist sich selbst Zweck. Alles tugendhafte Handeln ist nur Mittel zur eigenen Wohlfahrt und deshalb nicht um seiner selbst willen schätzenswert. Die individuelle Glückseligkeit besteht in dem allzeit frohen, zufriedenen Herzen oder in der Wohlgemutheit *(εὐθυμία)*, in der stets heitern Gemütsstimmung[2]. Wohl deshalb hat die spätere Zeit dem Demokrit den Beinamen des lachenden Philosophen von Abdera gegeben. Das Mittel zu dieser heitern Gemütsstimmung ist die Selbstbeschränkung und Genügsamkeit *(αὐτάρκεια)*, welche deshalb die Haupttugend bildet. Ihr muß sich als Hilfstugend die richtige Unterscheidung und Abschätzung der Vergnügungen beigesellen[3].

2. An die Stelle der Demokritschen, allzeit heitern Gemütsstimmung tritt bei Epikur die größtmögliche Lebenslust als das höchste Gut des Individuums[4]. Die Lust setzt aber Abwesenheit von Schmerz und Unruhe *(ἀταραξία)* voraus, welche deshalb den Weisen auszeichnen muß. Im Sinne Epikurs haben wir unter Lust nicht bloß die des Körpers,

---

[1] Système de la nature I, ch. 12 14.

[2] Diogen. Laert. 9, 45. Vgl. oben S. 20.

[3] Vgl. Zeller, Philosophie der Griechen, I[3], 748; Köstlin, Geschichte der Ethik, I (1887), 202.

[4] Diogen. Laert. 10, 128: *Ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαριως ζῆν.*

sondern auch die der Seele zu verstehen; ja letztere gilt als die höhere[1], obwohl die leibliche Lust die Grundlage und den Gegenstand der seelischen Vergnügungen bildet, da diese hauptsächlich in der Erinnerung an gehabte sinnliche Vergnügungen besteht[2]. Durch letztere Behauptung nähert sich Epikur allerdings wieder in bedenklicher Weise der Aristippschen Lehre, wenn er auch nicht die augenblickliche Sinnenlust in der Art betont wie die Cyrenaiker.

Die Tugend ist nur das Mittel zum größtmöglichen Lebensgenuß. Die Haupttugend ist die Klugheit *(φρόνησις)*, welche die Auswahl der Lüste leitet. Denn jede Lust ist zwar gut, aber nicht immer zu wählen. Man muß sich stets fragen, welche Handlung uns im Ganzen unseres Lebens mehr Schmerzen erspart oder Lust verschafft. Auch Epikur verlangt also vom Weisen Entsagung, aber nur zum Zweck größeren Genusses.

3. Der Epikurismus stellt sich naturgemäß ein, wo bei hoher äußerer Kultur Religion und Sitte im Niedergang begriffen sind. Es darf uns deshalb nicht wundernehmen, daß er auch bei den neueren Völkern zahlreiche Vertreter gefunden hat. Peter Gassendi hat zuerst die materialistisch-hedonistische Sittenlehre in der Neuzeit wieder aufgebracht[3]. Er faßt seine Lehre in folgende Grundsätze (canones) zusammen: a) Die Lust, welche von keiner Unlust oder Beschwerde begleitet ist, soll erstrebt werden. b) Die Beschwerde, welche keine Lust erzeugt, ist zu meiden. c) Die Lust, welche eine größere Lust verhindert oder eine überwiegende Unlust verursacht, ist zu fliehen. d) Die Beschwerde, welche eine größere Beschwerde abwendet oder eine größere Lust erzeugt, muß man auf sich nehmen. Spinoza nennt nur dasjenige gut, was der Selbsterhaltung dient, böse dagegen, was ihr schädlich ist. Die sittliche Aufgabe des Menschen kann nur darin bestehen, unter Leitung der Vernunft das Nützliche zu erstreben, das Schädliche zu fliehen. Die Kraft, die ihn zu dieser Aufgabe befähigt, ist die Tugend. Je allseitiger jemand den eigenen Nutzen sucht, um so tugendhafter ist er. „Absolut tugendhaft handeln ist nichts anderes in uns, als nach der Leitung der Vernunft handeln, leben, sein Sein erhalten (diese drei Dinge bedeuten dasselbe) aus dem Grund, daß man seinen eigenen Nutzen sucht[4]." Das Streben nach fremdem Wohl ist jedoch durch das Streben nach dem eigenen Nutzen nicht ausgeschlossen. Weil der Mensch dem Menschen am nützlichsten ist, liegt es in seinem Interesse, das fremde Wohl zu fördern. Nach La-

---

[1] Ebd. 10, 137: *Μείζονας ἡδονὰς εἶναι τὰς τῆς ψυχῆς.*

[2] Plutarch., Num possit suaviter vivi secund. Epic. 18. Clemens Alex., Stromat. 2, 21.

[3] S. Lange, Geschichte des Materialismus, I³, 223.

[4] Ethik, 4. Teil, Lehrsatz 24. Vgl. oben S. 25.

rochefoucauld (1613—1680) ist der Eigennutz nicht nur die wichtigste, sondern die einzige Triebfeder unseres Handelns; Selbstlosigkeit ist ein leerer Name, alle sogenannten selbstlosen Tugenden sind nur verborgene Laster, die Wirkung der Furcht vor zeitlichem Nachteil[1].

4. Der Hauptvertreter des Epikurismus der Neuzeit ist Jeremias Bentham 1748—1832. „Epikur", sagt Bentham, „hat allein unter den Alten das Verdienst, daß er die wahre Quelle der Moral entdeckt[2]." Damit ist sein Standpunkt gekennzeichnet. Obwohl er als Zweck der Gesetzgebung das größtmögliche Wohl der größtmöglichen Zahl (Maximisation des Wohls, Minimisation des Elends) hinstellt, so gilt ihm doch für den einzelnen das Selbstinteresse als die einzige Triebfeder und der oberste Maßstab des Sittlichen. Der Mensch muß dahin streben, ein möglichst großes Quantum eigenen Wohlseins zu erreichen. Unter Wohlsein (Glück) versteht Bentham die Empfindung von Lust bei Abwesenheit von Schmerz. Die Lust ist an sich gut und soll erstrebt werden, gleichwie der Schmerz ein zu fliehendes Übel ist. Jede Handlung, die Lust bereitet, ist gut, jede, die Schmerz verursacht, schlecht. Irgendeiner Lust zu entsagen, wofern es nicht um einer größeren Lust willen geschieht, ist verkehrter Aszetismus[3].

Um die schlechten Handlungen besser zu kennzeichnen, unterscheidet er drei Arten von schlechten Wirkungen derselben: Übel erster, zweiter und dritter Ordnung. Übel erster Ordnung sind diejenigen, welche unmittelbar eine genau bestimmte Zahl von Personen treffen; Übel zweiter Ordnung sind die, welche sich auf eine ganze Genossenschaft oder wenigstens auf eine unbestimmte Zahl von Personen erstrecken. Der Schaden, den eine Person durch einen Diebstahl erleidet, ist ein Übel erster Ordnung. Die Furcht vor einem ähnlichen Übel, die sich infolge dieser Tat anderer bemächtigt, ist ein Übel zweiter Ordnung. Ist die Furcht so stark, daß infolge davon die Produktion oder der Handel entmutigt wird, so haben wir ein Übel dritter Ordnung. Will man die Schädlichkeit einer Handlung erkennen, so muß man alle drei Arten von Wirkungen ins Auge fassen[4].

Von Epikur unterscheidet sich Bentham durch das Bestreben, die egoistische Lustlehre mit den Anforderungen des Gemeinwohls in Einklang zu bringen. Er meint, wenn jeder in der rechten Weise sein eigenes Interesse verfolge, so werde er von selbst dem Gemeinwohl dienen. Deshalb stellt er als obersten leitenden Grundsatz auf: Handle so, daß dein Betragen die größtmögliche Summe von Wohlsein und die kleinstmögliche Summe von Unlust hervor-

[1] Vgl. Carrau, La morale utilitaire, 93.
[2] Traité de législation, Paris 1802, ch. 5, 29.
[3] Vgl. Carrau a. a. O. 174.
[4] Théorie des peines et des récompenses l. 1, 15.

bringt nicht nur für dich, sondern auch für alle andern Menschen. Trotz dieses philanthropischen Zuges kommt Bentham nicht über Epikur hinaus. Die eigentliche Triebfeder und der oberste Maßstab des Sittlichen für den Handelnden ist und bleibt das eigene größte Wohl, das Gemeinwohl kommt nur insofern in Betracht, als es mit dem eigenen Wohl unzertrennlich verbunden ist. Nach der Déontologie wird der Mensch nur durch das Streben nach Lust und die Flucht vor Schmerz getrieben. Kann damit das Streben nach fremdem Wohl bestehen? Gewiß, antwortet Bentham, denn zu den Lustempfindungen gehört auch die Sympathie (Wohlwollen) und zu den Unlustgefühlen das Übelwollen. „Ist die Lust, die ich empfinde, während ich meinem Freunde Vergnügen mache, nicht meine eigene Lust? Ist die Unlust, die ich beim Anblick der Schmerzen meines Freundes empfinde, nicht meine eigene Unlust[1]?" Bei Berechnung unseres eigenen Wohlseins müssen wir immer auf fremdes Wohl Rücksicht nehmen.

In Übereinstimmung mit diesen Grundsätzen teilt er die Tugenden in die zwei Haupttugenden: Klugheit und Wohlwollen. Jene sucht unser eigenes Glück ohne Rücksicht auf fremdes Wohl, diese sucht es auf dem Umweg des fremden Wohles. Das Wohlwollen hat sich immer der Klugheit unterzuordnen[2].

5. Die Art und Weise, wie Bentham aus dem Egoismus das Gesamtwohl entstehen läßt, ist so ungenügend, daß diese Seite seiner Theorie notwendig einer Ergänzung bedurfte, sollte sie einen Schein wissenschaftlicher Berechtigung erhalten. Diese Aufgabe hat Mackintosh zu lösen versucht[3].

Wie entstehen uneigennützige, selbstlose Gesinnungen? Durch allmähliche Umbildung. Zuerst übertragen wir unsere Empfindungen auf andere, und dann übertragen wir die Empfindungen anderer auf uns. Aus dieser doppelten Übertragung entsteht die Sympathie und das Wohlwollen. Mackintosh zeigt dies z. B. an der Dankbarkeit. Die Wohltaten, die wir empfangen, machen uns Vergnügen. Dieses Vergnügen knüpft sich an die Idee des Wohltäters, so daß diese von der Empfindung der Befriedigung (Gefühl der Dankbarkeit) begleitet ist. Sehen

[1] Déontologie I, Bruxelles 1843, 104.

[2] Die Lehre Benthams hat in Deutschland besonders an L. Feuerbach (1804—1872) einen eifrigen Apostel gefunden. Wie Bentham, so redet auch Feuerbach immer davon, man müsse bei der Glückseligkeit, welche das Prinzip der Moral sei, nicht bloß auf sich selbst, sondern auch auf andere Rücksicht nehmen. Sieht man aber genauer zu, so ist immer die eigene Glückseligkeit der ausschlaggebende Faktor. „Wie im Geschlechtsverkehr . . ., so ist im menschlichen Verkehr überhaupt . . . die Befriedigung der eigenen an die Befriedigung der fremden Selbstliebe geknüpft" (Über Spiritualismus und Materialismus: WW., X, 62). Bezeichnend ist auch folgender Satz: „Die innigste und vollkommenste Form der Liebe ist die geschlechtliche . . . Man kann hier nicht sich selbst beglücken, ohne zugleich selbst unwillkürlich den andern Menschen zu beglücken."

[3] Dissertation on the progress of ethical philosophy, London 1851.

wir dann andere wohltätige Handlungen, so erweckt dieser Anblick in uns die angenehme Erfahrung, die wir das erste Mal gemacht haben. Auf diese Weise flößt uns die Dankbarkeit — und das gleiche gilt vom Mitleid usw. — nicht nur Wohlwollen gegen andere ein, sondern treibt uns auch zum Wohltun an. Durch diese verschiedenen, aufeinanderfolgenden Umwandlungen bringen die ursprünglichen Vergnügungen und Schmerzen das zustande, was man die moralische Natur des Menschen nennt.

Drückt man sein Befremden darüber aus, wie aus lauter egoistischen Bestandteilen ein selbstloses Handeln entstehen könne, so scheut sich Mackintosh nicht, zu antworten, daß nach der Lehre der Chemie die zusammengesetzten Körper oft Eigenschaften zeigen, die von denen der einzelnen Bestandteile wesentlich verschieden sind.

§ 3. Widerlegung der Moral des persönlichen Wohlergehens.

Unter Moral des eigenen Wohlergehens verstehen wir alle Systeme, welche das irdische Glück des handelnden Individuums oder dessen Lustmaximum als oberste Richtschnur des Sittlichen hinstellen. Diese Systeme werden auch Privatutilitarismus genannt, weil nach ihnen die sittliche Gutheit der Handlung in ihrer Nützlichkeit zur Hervorbringung der Lust besteht.

1. Damit ist aber schon ein großer Fehler in dieser Sittenlehre aufgedeckt. Ist sittlich gut, was die Lustmenge vermehrt, so fällt das sittlich Gute auch begrifflich mit dem Ergötzenden zusammen. Höchstens ließe sich behaupten, das sittlich Gute sei eine Art des ergötzenden Guten, nämlich jenes, das nicht bloß im Augenblick, sondern für das ganze Leben die Lustmenge vermehrt. Nun wurde aber von jeher das sittlich Gute vom Ergötzenden unterschieden, sowohl in der griechischen und römischen als in der christlichen Philosophie (S. 210 ff.). Wir hätten daher gewiß das Recht, zu erwarten, die Anhänger der Lustlehre würden diese Unterscheidung als unberechtigt zurückweisen. Das geschieht aber nicht und kann nicht geschehen.

2. Die Hedonisten müssen auch leugnen, daß die Lust sittlich gut sei. Sittlich gut ist ja nach ihnen nur, was Lust hervorbringt. Also ist die Lust selbst nicht mehr sittlich gut oder höchstens insofern, als sie andere Lust erzeugt. Das ist aber auch vom Standpunkte der Hedonisten absurd. Denn wird ein Ding bloß deshalb gut genannt, weil es eine bestimmte Wirkung hervorbringt, so muß diese Wirkung in höherem Grade gut sein. Ist die Arznei nur begehrenswert, weil sie die Gesund-

heit wieder herstellt, so muß die Gesundheit in höherem Grade begehrenswert sein. Nennt man aber sittlich gut alles, was um seiner selbst willen dem Menschen begehrenswert ist, so sieht man gleich ein, daß nicht bloß die Lust und das Ergötzende sittlich gut sein kann, sondern auch vieles andere ohne Rücksicht darauf, ob es Lust erzeuge oder nicht, so z. B. die Verehrung und Liebe Gottes, die opferfreudige Hingabe im Dienste des Nächsten u. dgl. Ja die Lust ist aus sich weder sittlich gut noch bös. Sie ist die Ruhe des Begehrungsvermögens im Besitz des Guten, setzt also den Besitz des Guten voraus. Dieser ist die Ursache der Lust und verleiht ihr den sittlichen Charakter. Ist das Gut, das wir besitzen, dem vernünftigen Menschen angemessen und geziemend, so ist die daraus hervorgehende Lust sittlich gut, sonst aber nicht[1].

3. Die epikureische Auffassung führt zu Folgerungen, die mit dem Bewußtsein aller Menschen im Widerspruch stehen. Ist alles, was Lust hervorbringt, sittlich gut, so sind Ehebruch, Unzucht, Unmäßigkeit, Befriedigung der Rachsucht u. dgl. sittlich gut, sobald sie unbemerkt und straflos ausgeführt werden können. Ebenso muß ein Epikureer eine gesegnete Mahlzeit, eine erfrischende Badekur, den Erwerb einer passenden Ehehälfte zu den höchsten sittlichen Handlungen rechnen. Denn dieselben sind für die Vermehrung der Lebenslust von viel größerer Bedeutung als z. B. die mühsame Erfüllung seiner Pflicht. Gegen eine solche Auffassung sträubt sich aber das Bewußtsein aller Vernünftigen. Alle unterscheiden zwischen rationeller Gesundheitspflege, persönlicher Genußsucht, Geschäftsklugheit, gewandter Berücksichtigung des eigenen Interesses und Tugend und Gewissenhaftigkeit. Ein Kaufmann mag es wohl verstehen, sein Geschäft in Blüte zu bringen, trefflich für seine Gesundheit und sein Vergnügen zu sorgen. Wird man ihn deshalb für tugendhaft halten? Dagegen bewundern alle gerade jene Handlungen am meisten, bei denen man auf seinen eigenen Vorteil am wenigsten Rücksicht nimmt. Wir loben den Arzt, den Priester, den Soldaten, der im Dienste des Nächsten oder des Vaterlandes alle seine irdischen Interessen, selbst sein Leben hinopfert. Wer bewundert nicht einen Vinzenz von Paul, der sich selbst zum Sklaven machte, um andern die Freiheit zu erwerben, einen Leonidas, einen Arnold von Winkelried, die freudig in den sichern Tod für das Vaterland gingen?

Manche scheuen sich nicht, zu entgegnen, allen Genannten sei die Vorstellung des Opfers mit größerer Lust verbunden gewesen als die Vorstellung der Selbsterhaltung[2]. Also nur um einem Gefühl der Un-

[1] S. Thom., S. th. 1, 2, q. 34, a. 1.

[2] So z. B. v. Gizycki (Moralphilosophie, 95): „In dem Augenblicke, da er (Arnold von Winkelried) jene ruhmreiche Tat vollbrachte, war ihm die Vorstellung, sich zu opfern, aber das Vaterland zu erretten, beseligend; sie erregte sein Gefühl

lust zu entgehen, stürzt sich der Held in den Tod fürs Vaterland! nur um ein Gefühl der Lust zu befriedigen, wird ein Petrus Claver 40 Jahre zum Sklaven der Sklaven! Solche Behauptungen beweisen, daß man in manchen Kreisen ein uneigennütziges Handeln nicht einmal mehr für möglich hält. — Aber nehmen wir an, die Genannten hätten nur aus Lust gehandelt, verdienten dann ihre Taten als edel gepriesen zu werden? Wer um einer augenblicklichen Lust willen in den Tod geht, gibt für ein armseliges Linsenmus all seine reiche Habe hin. Er opfert das Leben mit all seinen Freuden der Befriedigung eines augenblicklichen Lustgefühls. Ist das nicht eine Torheit? — Vom epikureischen Standpunkt läßt sich auch nicht einsehen, warum ein Kranker, dem die Ärzte mit Sicherheit ein langes, schmerzliches Siechtum voraussagen, nicht seinem elenden Dasein ein baldiges Ende machen sollte. Die Lust, die auf ihn wartet, ist gering, die Schmerzen aber, die seiner harren, sind groß und dauernd. Es ist ganz folgerichtig, wenn Bentham das Mittel der Selbsterlösung durch Selbstmord wenigstens im Fall, wo jede Aussicht auf ein genußreiches Erdenleben schwindet, nicht verwerfen will[1].

4. Die Moral des eigenen irdischen Interesses hat die *schwersten Irrtümer zur Voraussetzung*. Sie setzt voraus, der Mensch sei sich selbst Zweck und leugnet die Unterordnung des Menschen unter Gott. Wer dieses Leben als eine Vorbereitungszeit für die Ewigkeit ansieht, kann offenbar das höchste Lebensziel und den höchsten sittlichen Maßstab nicht in der möglichsten Vermehrung des Lebensgenusses finden. Der Wanderer denkt vor allem an die Erreichung seines Reiseziels. Dieser Rücksicht ordnet er all sein Tun und Lassen unter (S. 148 ff.).

5. Mit dem folgerichtigen Privatutilitarismus kann keine menschliche Gesellschaft bestehen. a) Ohne allgemeingültige, sittliche Grundsätze ist ein menschenwürdiges Gesellschaftsleben unmöglich. Nun aber zerstört der Privatutilitarismus den objektiven, für alle gleicherweise gültigen Charakter der sittlichen Ordnung. Er macht die Sittenlehre zu *einer rein subjektiven, zufälligen*, nach der Verschiedenheit der Personen und Umstände wechselnden Angelegenheit. Die Lustbefriedigung ist etwas Subjektives. Der eine gibt der Minerva, der andere dem Bacchus, der dritte der Venus den Vorzug. Wer will da für alle gleiche Grundsätze aufstellen? Welcher von den dreien hat recht?

Aber manche Handlungen, wie Mord, Diebstahl, sind doch allgemein für den Täter selbst schädlich? Nicht immer, wenn man das Leben rein „diesseitig" auffaßt. In sehr vielen Fällen kann jemand durch klug be-

mächtiger als der Gedanke, sich selbst zu erhalten; und die Vorstellung des eigenen Todes, des Todes fürs Vaterland, war ihm weniger schmerzlich als die Vorstellung, seine große Tat zu unterlassen."

[1] Déontologie, I, 98.

rechnete Verbrechen nicht nur sein Leben und seine Ehre retten, sondern zu Macht, Reichtum und Ansehen gelangen. Wie oft lesen wir in der Geschichte, daß ein Kronprätendent den rechtmäßigen Herrscher durch Mord oder Betrug auf die Seite schob, sich auf den Thron schwang und lange Zeit glücklich und mächtig regierte. Wie viele gelangen heute durch Schwindel und Betrug zu großartigen Vermögen! Wie viele wissen durch Kriecherei und Intrigen, durch Schurkereien aller Art sich zu Ämtern und Würden emporzuschwingen und ihre Rivalen aus dem Sattel zu heben! Vom utilitaristischen Standpunkte sind diese Leute zu loben. Reineke Fuchs, der alle Lagen zu seinen Gunsten auszubeuten versteht und durch die niederträchtigste Verlogenheit es schließlich bis zum „Kanzler" bringt, ist das Ideal eines Heiligen im Sinne des individuellen Eudämonismus.

b) Das gesellschaftliche Zusammenleben fordert notwendig von den Individuen mancherlei Opfer. Die Interessen der einzelnen stehen oft miteinander in Widerspruch, und die Harmonie kann nur durch gegenseitige Opfer und durch Unterordnung des Privatwohls unter das Gesamtwohl erzielt werden. Ja nicht selten verlangt das Gesamtwohl von einzelnen das Opfer aller irdischen Interessen. Wie läßt sich nun vom Standpunkt des individuellen Interesses die Zumutung zu solchen Opfern begründen? Wie will man den Soldaten, der zu Hause Frau und Kinder hilfsbedürftig zurückläßt, überreden, daß es für ihn sittliche Pflicht sei, alle seine Interessen dem Vaterland zu opfern? Gerade in solchen Lebenslagen, wo man am meisten des sittlichen Haltes bedarf, erweist sich der Epikurismus als völlig unbrauchbar.

Aber kann man nicht behaupten, daß das Wohl der einzelnen vom Gesamtwohl abhängt und mithin die Opfer für das Gesamtwohl auch im Interesse des Individuums liegen? Dies ist ein Trugschluß. Man kann das Individuum auf doppelte Weise betrachten: erstens ganz unbestimmt als bloßen Repräsentanten der Gattung, zweitens bestimmt als ein konkret gegebenes, in Wirklichkeit existierendes Individuum. In ersterer Beziehung kann man sagen, daß es im allgemeinen auch für das Individuum am besten ist, wenn die Gesellschaft erhalten wird. Faßt man aber das Individuum konkret auf, so läßt sich nicht behaupten, daß immer sein zeitliches Bestes vom Wohl des Vaterlandes bedingt sei. Denn was nützt ihm das Wohl des Vaterlandes, wenn es sein Leben und damit alle irdischen Güter verliert?

6. Die Moral des Privatinteresses nimmt dem menschlichen Leben allen Wert und alle Würde. Was ist denn eigentlich nach ihr das Erdenleben? Nichts als ein kurzes Ringen nach Genuß und Befriedigung. Wie der Geier nach Beute schreit, so der Mensch nach Genuß. Der echte Lebemann, der seine Tage recht lang und genußreich zu ge-

inalten versteht, ist das Ideal sittlicher Tugend! Und wenn es dem Menschen infolge von Krankheit, Verfolgung, Mißerfolg und anderem nicht gelingt, sein Erdenglück zu begründen, muß er dann nicht sein Leben für nutzlos, für einen Mißerfolg, für wertlos halten? Was unterscheidet ferner von diesem Standpunkt das Leben und Streben des Menschen von dem des vernunftlosen Tieres?

7. Von Pflicht kann in der bedonistischen Moral keine Rede sein. Ob und wie der Mensch sein eigenes Interesse wahrnehmen wolle, das ist eine reine Privatangelegenheit. Allerdings hat jeder den Trieb nach vollkommenem Glück. Aber in bezug auf die einzelnen irdischen Güter, von denen keines ihn vollkommen zu beglücken vermag, ist er frei, und was geht es vom Standpunkte des Privatutilitarismus die andern Menschen an, ob und wie ich nach Glückseligkeit strebe? Sie können sich zur Wehr setzen, wenn ich in ihre Sphäre eingreife; somit hat kein Mensch das Recht, mir ein „Sollen" zuzurufen. Höchstens könnte ich mich selbst verpflichten. Aber was soll eine Verpflichtung, von der ich mich ebensogut freisprechen kann, als ich sie mir auferlegt habe? Bentham behauptet: „Jedes Vergnügen ist prima facie ein Gut und soll erstrebt werden; desgleichen ist jedes Mißvergnügen ein Übel und soll vermieden werden[1]." Aber das ist eine willkürliche, dem gesunden Sinne widersprechende Behauptung. Dieselbe würde auch die unerträglichste Sklaverei im Dienste der Lust über den Menschen verhängen.

Wir haben uns absichtlich eingehend mit der Moral des Selbstinteresses abgegeben, weil deren Widerlegung zugleich eine Widerlegung des Materialismus ist. Diesem gelten die Einzelwesen nur als Atomhaufen, von denen jeder sich nach Möglichkeit zu behaupten sucht und die andern nur so weit berücksichtigt, als es das eigene Gedeihen erfordert. Er kann deshalb notwendig zur bedonistischen Moral. Diese ist aber gänzlich unbrauchbar. Also ist auch der Materialismus unhaltbar, der keine bessere Moral zuwege bringt. Die Sittenlehre ist der wahre Prüfstein jeder Weltanschauung.

Fünfter Artikel.

Der Sozialeudämonismus.

§ 1. Die Lehre der Sozialeudämonisten.

Der Privatutilitarismus nimmt zwar auch Rücksicht auf das Gemeinwohl, aber nur soweit es dem Wohl des Individuums dient.

[1] Déontologie, I. 77.

Er handelt nach dem Grundsatz: Wenn die Rose selbst sich schmückt, schmückt sie auch den Garten. Der Sozialutilitarismus dagegen betrachtet das allgemeine Wohl als das eigentliche Ziel und Maß des Sittlichen und berücksichtigt das individuelle Wohl nur insofern, als es einen Bestandteil des Gesamtwohles bildet. Beide Schulen bemühen sich also, den Zusammenhang zwischen dem Wohl des einzelnen und der Gesamtheit darzutun, weichen aber voneinander in der Bezeichnung des direkten Zieles des Sittlichen ab.

Der früheste Vertreter des Sozialutilitarismus war wohl R. Cumberland, der „das Wohlwollen gegen alle vernünftigen Wesen" für die oberste Norm des Sittlichen hielt. „Keine Handlung kann als sittlich gut bezeichnet werden, die nicht ihrer Natur nach irgendwie zum Glücke der Menschen beiträgt." Er will aber nicht, daß man durch Induktion diese Nützlichkeit der Handlungen ermittle; man soll vielmehr aus dem Charakter und der Stellung der vernünftigen Wesen in der Natur auf die Gemeinnützigkeit der Handlung schließen[1]. Ihm folgte Pufendorf, der zwar den göttlichen Willen für den letzten Grund des Unterschiedes zwischen gut und bös hält, aber meint, Gott habe das allgemeine Gesetz der Geselligkeit in die menschliche Natur gelegt, so daß infolge dieser Anordnung jetzt alle Handlungen gut oder schlecht seien, je nachdem sie mit diesem Gesetz übereinstimmen oder nicht. Unter Geselligkeit versteht er: „die Veranlagung und Neigung des Menschen zur Vereinigung mit andern Menschen in Wohlwollen, Frieden, Liebe und gegenseitiger Verpflichtung[2]".

Eingehend hat Shaftesbury den Sozialutilitarismus aus der menschlichen Natur zu entwickeln gesucht[3].

Es gibt dreierlei Neigungen im Menschen: gesellige (sympathische), selbstische (idiopathische) und unnatürliche. Die ersteren gehen auf das Gemeinwohl, die zweiten auf das Privatwohl des Handelnden, die dritten treten den beiden ersteren entgegen und sind immer sittlich schlecht; die geselligen sind immer gut, die selbstischen gut oder bös, je nachdem sie den geselligen widersprechen oder nicht. Um sittlich gut zu leben, müssen also die unnatürlichen Neigungen bekämpft, die selbstischen mit den geselligen in Einklang gebracht werden. Diese Harmonie bildet die Tugend. Als subjektives Erkenntnisprinzip leitet uns der „moralische Sinn", der sich in den rationalen Gefühlen oder den Gefühlen der Achtung oder Verachtung des moralisch Schönen oder Häßlichen äußert. Beweggrund des Guten ist die Vor-

[1] De legibus naturae disquisitio philos. contra Hobbium instituta (1672).

[2] De iure natur. et gent. l. 2. c. 3, § 15. Pufendorf beruft sich ausdrücklich auf Cumberland. Vgl. oben S. 25.

[3] In der Schrift: An inquiry concerning virtue and merit (1699). S. oben S. 253.

trefflichkeit der Tugend selbst, nicht ihre Nützlichkeit. Doch stellt sich das Glück als natürliche Folge der Tugend ein. Ein großer Teil der Lebensfreude entspringt der Sympathie, der Teilnahme an fremder Freude und dem Bewußtsein, andern Gutes erwiesen zu haben.

Vivre pour autrui, das ist der oberste sittliche Grundsatz für Auguste Comte[1]. Man soll sich ganz dem Dienste der Menschheit, der allgemeinen Menschenliebe weihen und so dem Altruismus den Sieg über den Egoismus verschaffen. Indem die Moral von den Individuen das Opfer ihrer selbst an die Menschheit fordert, wird sie zur Religion[2]. Von Comte beeinflußt, hat John Stuart Mill dem Prinzip der allgemeinen Wohlfahrt viele Anhänger gewonnen. Mill hält dafür, „daß Handlungen in dem Grade recht sind, als sie auf Förderung der Glückseligkeit abzielen, und unrecht, insofern sie das Gegenteil der Glückseligkeit bezwecken. Unter Glückseligkeit ist das Vergnügen und die Abwesenheit des Leides verstanden, unter Unglückseligkeit das Leid und die Abwesenheit des Vergnügens[3]". Nicht die Glückseligkeit des Handelnden ist hier gemeint, sondern der größte Betrag von Glückseligkeit überhaupt sowohl rücksichtlich der Quantität als der Qualität, „wobei den Prüfstein der Qualität und den Maßstab bei der Abwägung derselben gegen die Quantität der Vorzug abgibt, welcher von denen gefühlt wird, die von ihren besonderen Erfahrungen begünstigt und überdies zur Selbsterkenntnis und Selbstbeobachtung geschult, mit den Hilfsmitteln der Beobachtung am besten versehen sind. Da dies nach der Ansicht der Utilitarier der Endzweck des menschlichen Handelns ist, so enthält es notwendig auch die Richtschnur der Moral. Diese letztere kann demnach definiert werden als der Inbegriff der Regeln und Vorschriften für menschliches Verhalten, durch deren Befolgung eine Existenz, wie sie beschrieben wurde, in der größtmöglichen Ausdehnung allen Menschen gesichert wird — und nicht nur diesen allein, sondern, soweit die Natur der Dinge es zuläßt, auch für die Gesamtheit der empfindenden Wesen".

Durch den Zusatz: „soweit die Natur der Dinge es zuläßt", wird Mill seinem Maßstab untreu. Warum soll man auf die bloß empfindenden Wesen nur so weit Rücksicht nehmen, als die Natur der Dinge es zuläßt? Offenbar wollte er das Abschlachten der Tiere, ihre Benützung zum Ziehen und Tragen der Lasten usw. nicht verurteilen.

---

[1] Daher der Name Altruismus für die Ansicht derjenigen, welche das allgemeine Wohl als höchstes Ziel und oberste Norm des sittlich Guten hinstellen.

[2] Über Comte vgl. H. Gruber, S. J., Aug. Comte, der Begründer des Positivismus, Freiburg 1889.

[3] Das Nützlichkeitsprinzip, Leipzig 1869, 134.

Aber damit verläßt er sein sozialeudämonistisches Prinzip und nimmt die Zweckordnung der Dinge zu Hilfe[1].

Sehr viele Vertreter hat der Sozialutilitarismus in Deutschland gefunden. G. Fechner bezeichnet „das Maximum der Lust als das schlechthin Anzustrebende". Ähnlich H. Lotze: „Andern wohlzutun und die Summe der Lust zu vermehren, deren die Welt sich erfreut, ist die einzige Aufgabe, in deren Erfüllung alle sittlichen Pflichten zusammenlaufen[2]." Die höchste und am meisten anzustrebende Lust ist aber die Befriedigung der Stimme des Gewissens. „Es ist so . . ., daß nur die Befriedigung des Gewissens selbst, die Lust also an der Übereinstimmung jeder einzelnen Lust mit dieser Gesetzgebung über alle, diesem Schwanken ihres Wertes entzogen ist." Beneke betrachtet als den höchsten sittlichen Maßstab das Quantum praktischer Realität, das die Handlungen hervorbringen. In jedem einzelnen Falle ist das zu erstreben, was sich als das Beste oder Wertvollste für uns und andere erkennen läßt. R. v. Jhering sieht nur dasjenige als sittlich gut an, was sowohl nach der Seite der Dauer als nach der Seite des Gesamtwohls sich als der Gesellschaft nützlich erweist[3]. Fr. Überweg formuliert das höchste moralische Gesetz wie folgt: „Trage innerhalb der Grenzen deiner Berechtigung so viel, wie du vermagst, zur Lösung der Gesamtaufgabe der Menschheit bei[4]."

Ernst Laas hält die Moral für anthroponom. „Wir suchen eine Moral für dieses Leben mit Motiven, die im Diesseits ihre Wurzel haben." Die sittlichen Grundsätze sind etwas rein Positives, von der menschlichen Gesellschaft nicht ohne mancherlei Willkür Geschaffenes (S. 166). Doch legen wir jetzt diesen Grundsätzen einen objektiven, absoluten Wert bei. Dieser Wert kommt von den objektiven Gütern, welche sie hervorbringen, oder von allen Gütern, die „bei objektiver Beurteilung, d. h. bei möglichster Entäußerung von momentaner und persönlicher Befangenheit und bei möglichster Erweiterung des Blickes auf das wohlverstandene Interesse der Gesamtheit einer größeren Menge fühlender Wesen als wertvoll erscheinen." Solche Güter sind

---

[1] Auf den Standpunkt des Millschen Utilitarismus stehen im wesentlichen A. Bain, Mental and moral science, 434, 442, und H. Sidgwick, The methods of Ethics, 1887, 77 ff.

[2] Mikrokosmos, II (1878), 319.

[3] Der Zweck im Recht, II (1883), 212. Wenn Jhering zugleich den objektiven Unterschied von gut und bös leugnet und meint, dieser Unterschied werde von uns in die Dinge hineinprojiziert, so gerät er mit sich selbst in Widerspruch. Ist denn etwa der Mord oder der Betrug nicht seiner Natur nach gemeinschädlich?

[4] Vgl. Brasch, Die Welt- und Lebensanschauung Fr. Überwegs (1889), 436.

z. B. der gesellschaftliche Friede, die staatlichen Einrichtungen, der Kulturfortschritt[1].

Laas selbst charakterisiert sein Moralprinzip als ein solches, „das letzten Grundes alles Gute auf die fortschreitende Wohlfahrt der menschlichen Gattung hinordnet". Wie viele deutsche Philosophen liebt er es, seine antichristlichen Ideen mit christlichen Ausdrücken zu drapieren.

Der Kulturfortschritt erweitert das Reich des Menschen, indem er nicht nur die Herrschaft des Menschen über die physische Natur, sondern auch über sich selbst fördert und dadurch den Menschen zu immer höherer Vollkommenheit erhebt. Dadurch kommt immer mehr der Gottmensch, d. h. der reine, völlig humanisierte Mensch, zur Erscheinung. Der Gottmensch ist somit nur ein uns vorschwebendes Ziel der Kulturentwicklung. Die Menschheit soll „immer mehr von allen Mängeln der Tierheit" frei werden. Sie soll, wie die deutsche Mystik sagt, „vergottet", „gottselig", „immer lebendiger durchdrungen werden von dem göttlichen Liebestriebe, alles im Dienste des Guten, im Dienste des Ganzen zu tun". In der Herbeiführung dieses Zustandes findet Laas mit St. Augustin die Stadt Gottes auf Erden. Nicht diejenigen, welche beten, sondern welche an der Herbeiführung dieses Zustandes mitarbeiten, sind die praktischen Christen, die Mitglieder der unsichtbaren Kirche. Sie arbeiten an der Erlösung der Menschheit. Und sie wissen, daß diese Arbeit eine unendliche Aufgabe ist[2].

Fr. Paulsen faßt seine Anschauungen in folgende Sätze zusammen:

„Das Verhalten eines Menschen ist sittlich gut, sofern es subjektiv in der Gewißheit der Pflichterfüllung geschieht, objektiv in der Richtung der Wohlfahrt oder der vollkommenen Lebensgestaltung wirkt. Es ist sittlich verwerflich, sofern ihm entweder beides oder doch eines von beiden fehlt; fehlt es an der objektiven Richtigkeit, so wird es schlecht genannt; geschieht es im Bewußtsein der Pflichtwidrigkeit, so wird es böse genannt, besonders wenn es als Kränkung anderer wirkt."

„Eine Person ist sittlich gut, sofern sie ihr Eigenleben im Sinne menschlicher Vollkommenheit gestaltet und zugleich auf die Lebensgestaltung der Umgebung im gleichen Sinne einwirkt. Schlecht ist, wer weder den Willen noch die Kraft hat, aus sich etwas Rechtschaffenes zu machen, noch dem Leben anderer etwas zu leisten, vielmehr störend und herabziehend auf seine Umgebung wirkt[3]."

---

[1] Idealistische und positivistische Ethik, Berlin 1882, 211.

[2] Ebd. 239.

[3] System der Ethik mit einem Umriß der Staats- und Gesellschaftslehre, I$^{7-8}$ (1906), 249. Eine gute Kritik der Ethik Paulsens s. bei Stange, Die christl. Ethik, Göttingen 1892; ebenso bei Gutberlet, Ethik und Religion, 250 ff.

Wenn Paulsen zugleich das Leben des einzelnen Menschen als Selbstzweck ansieht, so gerät er in Widerspruch mit sich. Wird der sittliche Wert des Menschen an seiner Nützlichkeit für die allgemeine Wohlfahrt gemessen, so ist er nicht mehr Selbstzweck. Paulsen meint freilich: „Sofern der einzelne Mensch selbst ein Glied des Ganzen ist, ist er auch ein Teil des höchsten Gutes und insofern ist er auch Selbstzweck wie dieses." Aber vieles gilt vom Ganzen, was sich von den Teilen nicht aussagen läßt. Das Haus ist schön und wohnlich; folgt daraus, daß schon die einzelnen Teile schön und wohnlich seien?

Vom „realwissenschaftlichen" Standpunkt tritt Julius Baumann für den Sozialutilitarismus ein[1].

Die geordnete Einheit in der Mannigfaltigkeit der anorganischen Natur weist auf eine mathematisch mechanische Intelligenz, welche die Welt von Ewigkeit denkend erschafft und erhält. Aus dem Anorganischen entsteht bei einer gewissen Stufe der Entwicklung unter den schöpferischen Gedanken Gottes die organische Natur und der Mensch. Der Geist des Menschen ist Gottes Ebenbild durch seine wissenschaftliche Fähigkeit, immer mehr die Gesetze und Bedingungen alles Seins zu erfassen, und in der Bemühung, alle Mittel leiblichen und geistigen Fortschrittes aus der Natur sich dienstbar zu machen.

Das sittlich Gute besteht in dem, „was für Sitte und für wohlgetan in einem Lande gilt, und was von Land zu Land mannigfach verschieden ist oder von einer Zeit zur andern in demselben Land, und doch für die Betreffenden leiblich und geistig erhaltend und fördernd sein kann". Vom Standpunkt der heutigen Realwissenschaft ist sittlich gut, daß der Mensch für eigenes und fremdes Wohlergehen sorge nach dem realwissenschaftlichen Verfahren. Die rationellen Methoden der modernen Wissenschaft sollen in der Pflege der Gesundheit, in der Erzielung der Nachkommenschaft und den höheren geistigen Bestrebungen angewandt werden. Baumann glaubt mit Lessing an die Seelenwanderung. Der menschliche Geist wird nach dem Tode neue „Verleiblichungen eingehen" und schließlich, wenn alles organische Leben auf Erden aufhören sollte, in einen „traumlosen Schlaf" versinken.

Baumann wehrt sich dagegen, daß man Gott als eigentlichen Weltrichter auffasse, der das Gute belohnt und das Böse bestraft. Gott ist ihm nur eine eiskalte, herzlose Intelligenz, welche mit Notwendigkeit

---

Von der Ansicht Paulsens ist diejenige Zieglers: „Sinnliches Sein und sittliches Werden", 51—52, kaum verschieden. Vgl. noch H. Sieberk, Über das Grundproblem der Ethik (Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik, Bd. 160, S. 94 ff.).

[1] Baumann entwickelt seine Ansichten in: „Realwissenschaftliche Begründung der Moral, des Rechts und der Gotteslehre", Leipzig 1898, und „Neuchristentum und reale Religion, nebst einem Katechismus realer Religion", Bonn 1901, 43 ff. Über Baumanns System vgl. Stimmen aus Maria-Laach, LVII, 363 ff.

die Welt denkt und dadurch hervorbringt und erhält. Eine höhere Sanktion der sittlichen Ordnung ist also ausgeschlossen. Von Pflicht spricht Baumann gar nicht, und man sieht in der Tat nicht ein, wie er von seinem Standpunkte eine eigentliche Pflicht annehmen kann.

§ 2. Prüfung des Moralprinzips der allgemeinen Wohlfahrt.

Um das sozialeudämonistische Prinzip zu prüfen, müssen wir uns vor allem über den Begriff der allgemeinen Wohlfahrt verständigen.

Unter Gesamtwohl können die Sozialeudämonisten offenbar nicht das Wohl jeder beliebigen Gesamtheit oder Interessengemeinschaft verstehen. Gewiß niemand wird behaupten, alles, was das Wohl einer Räuber- oder Falschmünzerbande fördere, sei sittlich gut. Der Eudämonist hat auch kein Recht zu antworten, er rede von einem auf sittliche gute Zwecke gerichteten Ganzen. Das sittlich Gute ist ihm ja Mittel zum Gesamtwohl, das letztere steht als Maßstab über dem Sittlichen. Ebensowenig ist alles sittlich lobenswert, was zur Förderung einer Aktiengesellschaft oder sonst einer Privatgesellschaft geschieht. Allgemein werden viele Machenschaften dieser Kreise und Gesellschaften als unehrlich oder verwerflich bezeichnet. Um den eigenen Säckel zu füllen, nimmt man nicht selten zu Gaunereien seine Zuflucht.

Eher könnte man glauben, alles, was das Gesamtwohl einer Familie oder eines Staates fördert, sei sittlich gut. Aber auch das ist unmöglich. Man kann das Wohl einer Familie und eines Staates durch anerkannt unsittliche Mittel fördern, z. B. durch Betrug, Wortbruch, Treulosigkeit und Ungerechtigkeiten verschiedenster Art gegen andere Familien und Staaten. Manche Staaten sind durch gewissenlose Regenten zu hoher Blüte gelangt. Daher das Wort des hl. Augustinus: magna regna magna latrocinia.

Unter dem Gesamtwohl als oberstem Maßstab des Sittlichen können also die Sozialeudämonisten nur das Wohl der menschlichen Gesellschaft überhaupt verstehen. Sittlich gut, so müssen sie sagen, ist alles, was dem geordneten, gesellschaftlichen Leben der Menschheit förderlich oder nützlich ist, sittlich schlecht dagegen alles, was das gesellschaftliche Leben der Menschheit hindert oder sich mit ihm nicht vereinigen läßt.

Aber auch so aufgefaßt kann das Gesamtwohl nicht der oberste und letzte Maßstab des Sittlichen sein. Wir geben zwar zu, daß eine mit dem Gesamtwohl der Menschheit unvereinbare Moral nicht die richtige sein kann. Ja wir geben sogar zu, daß bei vielen Handlungen der entfernte Grund, warum sie gut oder schlecht sind, ihre Notwendigkeit

oder Schädlichkeit für die menschliche Gesellschaft ist. Sittlich gut ist, was der menschlichen Natur nach allen ihren Beziehungen zu Gott, zu sich selbst, ihresgleichen angemessen oder begehrenswert ist (S. 204 f.). Nun ist die menschliche Natur durch ihre angebornen Anlagen und Bedürfnisse sozial. Nur in der Gesellschaft und durch sie kann der Mensch gebührend leben, sich entfalten und vervollkommnen. Es sind ihm deshalb alle Handlungen entsprechend und gut, die zum Gesellschaftsleben notwendig oder nützlich, schlecht dagegen alle diejenigen, die mit dem ruhigen, geordneten Zusammenleben unvereinbar sind, z. B. Mord, Treubruch, Diebstahl. Das gesellschaftliche Nützlichkeitsprinzip hat also einen Kern der Wahrheit, kann aber in seiner allgemeinen Formulierung nicht als richtig anerkannt werden.

1. Wir können uns gegen den Sozialeudämonismus eines argumentum ad hominem bedienen. Das Streben nach dem *eigenen* irdischen Wohl ist nach ihm noch nichts sittlich Gutes. Warum soll nun das Streben nach dem irdischen Wohl *vieler* oder *aller* sittlich gut sein? Das Allgemeinwohl ist nichts als eine Summe gleichartiger Individualwohlfahrten. „Aus lauter Nullen läßt sich keine Größe bilden. Ist das individuelle Lustgefühl sittlich wertlos, so ist es auch das Lustgefühl vieler oder aller[1].“ Jedenfalls hätten die Gegner die *Pflicht, uns zu zeigen, warum* hier ein so *tiefgreifender Unterschied* zwischen dem Wohl eines einzelnen und aller bestehe. Nur dann könnten sie vom Individuum verlangen, sich dem Wohl des ganzen Menschengeschlechtes unterzuordnen, wenn dieses nicht bloß eine Vielheit gleichartiger Wesen, sondern eine *moralische Einheit* mit einem *gemeinsamen*, von allen Gliedern zu erstrebende *Endziel* wäre. Von einem solchen einheitlichen Ganzen des Menschengeschlechtes zu reden, hat der Sozialeudämonismus kein Recht. Eine solche Einheit setzt ein *über den Menschen stehendes intelligentes Wesen voraus*, das alle auf denselben Zweck hinordnet. Tatsächlich stehen aber die Sozialeudämonisten auf dem Standpunkte des Naturalismus, der keine *höhere, ordnende* Hand kennt, welche die gleichartigen Individuen zu einem einheitlichen Ganzen zusammenfaßt.

2. Wer die gesellschaftliche Nützlichkeit zum einzigen Maßstab des Sittlichen erhebt, muß notwendig die sittliche Ordnung *verstümmeln*. Er muß alle Handlungen, durch welche der Mensch *in unmittelbaren Verkehr mit Gott* tritt, entweder gar nicht oder wenigstens nur insofern sittlich gut nennen, als sie etwa zum allgemeinen irdischen Wohl beitragen. Die meisten unserer Gegner werden sich freilich gegen die Folgerung nicht sträuben. Aber sie werden dadurch wenigstens ge-

[1] *Wundt*, Ethik, III⁴, 81.

zwungen, anzuerkennen, daß ihre Moral notwendig die Leugnung des persönlichen Gottes voraussetzt. Denn es ist doch einleuchtend: wer Gott als Schöpfer, Herrn und Endziel aller Dinge anerkennt, der muß auch zugeben, daß es das erste und größte Gebot ist, Gott über alles zu lieben und ihm Verehrung und Huldigung zu zollen, unabhängig von jeder Rücksicht auf das irdische Gesamtwohl. Freilich, die Erfüllung der Pflichten gegen Gott ist auch der Gesellschaft nützlich; aber ihre sittliche Gutheit hängt nicht von dieser Nützlichkeit ab. Übrigens können sich unsere Gegner auf einen solchen Nutzen gar nicht berufen. Welchen Nutzen sollten Gebete, Opfer und ähnliche Handlungen der Gottesverehrung haben, die nach ihrer Ansicht auf Irrtum und Unwissenheit beruhen?

Um zu beweisen, daß die allgemeine Wohlfahrt der Maßstab des Sittlichen sei, beruft sich A. Bain auf die „zehn Gebote", von denen sechs sich auf die allgemeine irdische Glückseligkeit beziehen[1]. Nicht bloß sechs, sondern sieben von den zehn Geboten regeln das Verhalten der Menschen untereinander. Aber warum schweigt er von den drei übrigen? Die Tatsache, daß der Utilitarismus den Dekalog nicht vollständig unterzubringen vermag, beweist seine Unzulänglichkeit. Übrigens, wenn selbst alle zehn Gebote sich auf das gesellschaftliche Wohl bezögen, so wäre damit noch nicht bewiesen, daß dieses Glück der eigentliche Maßstab des Sittlichen sei. Etwas anderes ist es, zu behaupten: diese Handlung ist sittlich gut und dient der allgemeinen Wohlfahrt, und: diese Handlung ist sittlich gut, weil sie die allgemeine Wohlfahrt fördert. Bloß daß erstere wäre bewiesen.

3. Der Sozialeudämonismus setzt stillschweigend den Irrtum voraus, das Menschengeschlecht sei absoluter Selbstzweck. Oder wird etwa jemand, der Gott als das Endziel aller Dinge anerkennt, zugeben können, der oberste Maßstab seines Tuns sei die zeitliche Wohlfahrt der Menschheit? Alles habe sich ohne jede Rücksicht auf Gott der irdischen Wohlfahrt unterzuordnen? J. St. Mill wendet ein, wer an Gottes Güte und Weisheit glaube, müsse auch annehmen, alle seine Vorschriften seien den Forderungen des Gemeinwohls entsprechend. Das ist richtig. Aber wer die sittlichen Gebote als Forderung Gottes an den Menschen auffaßt, verläßt damit den Boden, auf dem die heutigen Sozialeudämonisten stehen. Dann aber gerät er in noch größere Schwierigkeit. Wie kann jemand im Ernst behaupten, Gott sei zwar der Schöpfer und Ordner, aber nicht das letzte Ziel aller Dinge? Gott wolle die irdische Wohlfahrt der Menschen ohne Unterordnung unter seine eigene Verherrlichung als höchsten und letzten Weltzweck?

[1] Mental and moral science, 442.

4. Erhebt der Sozialeudämonismus die Menschheit zum Selbstzweck, so würdigt er dagegen den einzelnen Menschen zum Mittel für die Gesamtheit herab, dessen ganzer Wert sich nach seinem Nutzen für die Gesellschaft bemißt. Auch die Sozialutilitaristen müssen die sittliche Vervollkommnung als Pflicht des Menschen anerkennen. Wenn aber die sittliche Gutheit in der Nützlichkeit für die Gesellschaft besteht, so ist die höchste Aufgabe des Menschen, ein immer nützlicheres Mittel für die Gesellschaft zu werden. Ein Mittel wird nicht um seiner selbst, sondern nur um des Zweckes willen gesucht. Wer also zum allgemeinen Wohl nichts mehr beiträgt, ist für die Gesellschaft wertlos und kann mit Recht vom Erdboden vertilgt werden.

„Aber daß das Interesse des einzelnen sich dem der Gesamtheit unterordnen müsse, wird man doch wohl nicht bezweifeln wollen[1]!" Wir leugnen mit aller Entschiedenheit, daß der Mensch alle seine Interessen der Gesellschaft unterordnen müsse. Die oberste Aufgabe des Menschen auf Erden ist, Gottes Willen zu erfüllen und sein ewiges Heil zu wirken. Nie und nimmer darf er seine sittlichen Interessen dem Wohl anderer Menschen unterordnen oder um irdischen Vorteiles willen etwas sittlich Verwerfliches tun. Wir verlangen also für den Menschen nicht bloß die Berücksichtigung, die jedes Einzelwesen erheischt, das als Teil zu einem Ganzen gehört. Auch in einer Herde verlangt das Individuum Berücksichtigung, aber doch nur insoweit, als es das Wohl des Ganzen erfordert. Anders beim Menschen. Er ist Person und als solche nicht einfachhin Mittel und Werkzeug irgend einer Gesellschaft, sondern in gewisser Beziehung Selbstzweck.

5. Das Prinzip der allgemeinen Wohlfahrt macht auch notwendig den sittlichen Wert des Menschen zum großen Teil von äußeren, zufälligen Umständen abhängig. Denken wir uns zwei Staatsmänner, die von demselben Eifer für das öffentliche Wohl beseelt, aber im übrigen weit verschieden sind. Der eine ist von reicherer Begabung, durchdringenderem Verstand, höherer Bildung als der andere, Reichtum und Adel unterstützen seine Unternehmungen für das Gemeinwohl. Will der Anhänger des Wohlfahrtsprinzips seinen Grundsätzen treu bleiben, so muß er in bezug auf sittlichen Wert dem ersten Staatsmann die Palme zuerkennen, obwohl der zweite dieselbe gute Gesinnung hat. Er muß also auch zugestehen, daß der sittliche Wert des Menschen zum guten Teil auf Rechnung natürlicher Vorzüge und äußerer Umstände kommt, die vom Willen unabhängig sind.

---

[1] So v. Gizycki, Moralphilosophie, 45.

Oder wird man entgegen, der sittliche Wert des Menschen hänge zunächst von der inneren Gesinnung, nicht vom äußeren Tun ab? Das ist zwar richtig. Aber der Utilitarist hat kraft seines Prinzips kein Recht, den Wert des Menschen nur nach der inneren Gesinnung zu beurteilen. Er kann höchstens verlangen, daß die nützlichen Wirkungen auch aus der rechten Gesinnung hervorgehen; aber die Gesinnung ist der Gesellschaft nur insoweit nützlich, als sie sich äußerlich durch nützliche Wirkungen kundgibt. Kein Mensch wird einen Baum nützlich nennen, der zwar seiner Natur nach gute Früchte hervorbringen könnte, aber tatsächlich keine hervorbringt. Gerade so ist die tatsächliche Nützlichkeit einer Handlung oder Gesinnung für die irdische Wohlfahrt null, wenn sie keine guten Wirkungen hervorbringt.

Will sich übrigens der Utilitarist auf die gute Gesinnung berufen, so darf er nur eine Gesinnung sittlich gut nennen, nämlich den Willen, das allgemeine Wohl zu fördern und nur einen Beweggrund als sittlich gut anerkennen, nämlich die Förderung des öffentlichen Wohles. Sobald also jemand eine gemeinnützige Handlung aus einem andern Beweggrund vollbringt, z. B. aus Liebe zu Gott oder aus Rücksicht auf eigenen Vorteil, so sind das sittlich gleichgültige Beweggründe, und folglich sind auch die ihnen entspringenden Handlungen gleichgültig. Es ist deshalb ganz unfolgerichtig, wenn Gizycki nur die Handlungen als sittlich gut gelten läßt, die dem allgemeinen Wohl nützen, und dann zugleich verlangt, man solle bei diesen Handlungen als höchsten Endzweck und Beweggrund den eigenen Seelenfrieden vor Augen haben.

6. Der Begriff der allgemeinen Wohlfahrt bedarf selbst eines höheren sittlichen Maßstabes, kann also nicht die oberste Richtschnur des Sittlichen sein. Die Wohlfahrt kann eine wahre und eine falsche, eine sittlich gute und schlechte sein. Die kriegerischen Spartaner faßten die öffentliche Wohlfahrt ganz anders auf als die gewinnsüchtigen Phönizier und Karthager, und diese wieder anders als die Römer und Athener, die Sodomiten und Sybariten. Und bei den Naturvölkern finden wir wieder andere Begriffe von allgemeiner Wohlfahrt. Welches ist also die Wohlfahrt, die uns als Ziel beim guten Handeln vorschweben soll?

Ist ferner beim allgemeinen Glück aller auch die Lustbefriedigung der Tiere zu berücksichtigen, wie Mill behauptet, oder nicht? Vom Standpunkt des Sozialutilitarismus ist diese Frage keineswegs müßig. Denn es kommt ja nach ihm nur auf die Vermehrung des Lustquantums an. Nun sind aber auch die Tiere der Lust fähig. Das gilt um so mehr, als die allermeisten Utilitaristen den Menschen nur für den „ältesten Bruder" in der großen Tierfamilie ansehen. Doch nehmen wir an, bloß die Menschen seien in Betracht zu ziehen, dann fragt sich weiter: sind

alle Lustgefühle in gleicher Weise zu berücksichtigen? oder verdienen die höheren den Vorzug, und welche sind als solche anzusehen? Verdienen die geistigen Vergnügen dieselbe Beachtung wie die leiblichen, und welche sind unter den ersteren sowohl als unter den letzteren vorzuziehen? Ein Botokude, ein Kanake wird diese Frage wohl anders beantworten als ein zivilisierter Europäer, und bei den Europäern wird wiederum die Antwort sehr verschieden ausfallen nach der Verschiedenheit der Stände. Einem Bauernknecht ist eine Unze sinnlicher Befriedigung mehr wert als ein ganzer Zentner Kunstgenuß.

7. Nehmen wir jedoch an, der Begriff des „größtmöglichen Glückes aller" sei vollständig klargestellt. Damit kennen wir die Wirkung oder das Ziel unseres Handelns. Jetzt muß noch bestimmt werden, welche Handlungen diese Wirkung hervorbringen, und welche nicht. Bei einigen Handlungen drängt sich freilich die gesellschaftliche Nützlichkeit oder Schädlichkeit von selbst jedem auf, besonders solange sie nur abstrakt betrachtet werden. Aber sobald man ins einzelne geht, versagt das Nützlichkeitsprinzip ganz und gar. Es ist ein praktisch unbrauchbarer Maßstab des Sittlichen.

Sollen sieche, epileptische, blödsinnige Kinder, unheilbare Irrsinnige erhalten und gepflegt werden oder soll man sie töten? Sie selbst können nichts zum Gemeinwohl beitragen und nehmen sehr viel Mühe, Sorgen und Kosten in Anspruch, die viel nützlicher in anderer Weise für das Gesamtwohl verwendet werden können. Was also? Der Sozialutilitarist muß meines Erachtens die Forderung Haeckels billigen, daß man die unheilbar Irrsinnigen durch eine Dosis Morphium umbringe[1]. Er muß ihm auch beistimmen, wenn er die Sitte der Spartaner, neugeborne, schwächliche Kinder zu töten, „eine zweckmäßige, sowohl für die Beteiligten als für die Gesellschaft nützliche Maßregel" nennt[2]. Und doch sträubt sich das allgemeine Bewußtsein gegen eine solche Folgerung.

Ein anderes Beispiel. Vor Jahren stand der Missionär P. Damian vor der Frage: Sollst du dich großmütig für immer dem Dienst der Aussätzigen widmen und der sichern Gefahr der Ansteckung preisgeben oder nicht? Er war stark und gesund und konnte voraussichtlich noch lange zum Nutzen der menschlichen Gesellschaft arbeiten. Dagegen waren die Aussätzigen doch meist unrettbar verloren. An ihrer Erhaltung lag der menschlichen Gesellschaft nach dem Nützlichkeitsprinzip gar wenig. Er konnte also höchstens das Elend der Unglücklichen lindern und sie in ihrer Verlassenheit in etwa stärken und trösten.

Was sagt nun der Sozialeudämonist zu dem Gewissensfall? Er müßte dem Missionär entschieden von seinem Vorhaben abraten. Das

[1] Die Lebenswunder, Kap. 5, S. 52. [2] Ebd., Kap. 1, S. 10.

allgemeine irdische Wohl sei der oberste sittliche Maßstab, die Aussätzigen aber seien doch für die Gesellschaft verloren. Ganz anders urteilt der gesunde Sinn unbefangener Menschen. Als die Nachricht durch die Zeitungen ging, der Missionär habe sich großmütig dem Wohl der Aussätzigen gewidmet und sei aus reiner Nächstenliebe einer aus ihnen geworden, sprachen alle Parteien ihre Bewunderung für seinen Heldenmut aus.

Vielleicht wendet man ein, die Handlung des Missionärs sei deshalb zu empfehlen, weil der Gesellschaft an dergleichen Beispielen heroischer Liebe viel gelegen sei. Aber damit eine Handlung die Kraft eines guten Beispieles für andere habe, müssen diese die Handlung *in sich* als gut und lobenswert anerkennen. Die Kraft, zur Nachahmung anzuziehen, ist der Schatten, nicht das Wesen des Guten. Unsere Bewunderung würde übrigens gewaltig abgeschwächt, wenn wir vermuten könnten, nicht die Linderung fremder Not, sondern die Aufstellung eines leuchtenden Beispiels sei die Absicht des Missionärs gewesen. Und wenn er vorausgesehen, sein Heroismus werde von niemand beachtet? Würde das denselben nicht eher erhöhen als vermindern?

8. Der Utilitarist muß die *Pflichten des Menschen gegen sich selbst* leugnen. Er kann nur von Pflichten *gegen die Gesellschaft* reden und höchstens behaupten, der Mensch sei es der *Gesellschaft schuldig*, das Verhalten *in bezug auf sich selbst* in bestimmter Weise zu ordnen. Wir haben auch die Pflicht, unser *Eigentum* zu schonen und in der rechten Weise zu benutzen; aber diese Pflicht sind wir nicht dem Eigentum, sondern uns selbst, der menschlichen Gesellschaft und Gott schuldig. So kann man auch vom Standpunkte des Wohlfahrtsprinzips behaupten, der Mensch habe gegen die Gesellschaft die Pflicht, sich selbst in bestimmter Weise zu behandeln. Man muß also die direkten Pflichten gegen sich selbst (z. B. der Selbstliebe, der Mäßigkeit usw.) einfachhin streichen.

9. Vom Standpunkt des Eudämonismus ist *das Streben nach höherer Kultur in sittlicher Beziehung von sehr fraglichem Werte*. Das Glück besteht nicht im Vorhandensein großer Reichtümer und Kulturgüter, im Fortschritt von Kunst und Wissenschaft, sondern in der *Summe der Lustgefühle*, welche den Menschen zuteil wird. Folglich könnte die Mitarbeit am Kulturfortschritt nur dann als lobenswert gelten, wenn mit diesem Fortschritt auch das allgemeine Glück zunähme. Das ist aber sehr fraglich. Die Kultur kann große Fortschritte machen ohne Vermehrung des allgemeinen Wohlbefindens. Glück bedeutet das subjektive Befriedigtsein, hängt also wesentlich von der Größe und Vielseitigkeit der *Bedürfnisse* ab. Ein Laz-

zarone braucht nur eine Handvoll Makkaroni und ein schattiges Plätzchen, um sich zum dolce far niente hinzustrecken. Er ist glücklich, vielleicht viel glücklicher als der erste Minister oder General. Ein schlichtes Hirtenvolk, eine arbeitsame ländliche Bevölkerung sind vielleicht glücklicher und zufriedener als unsere sogenannten „Gebildeten", denen aus Übersättigung das Leben langweilig wird. Wahrscheinlich waren die Germanen des Tacitus in ihrer Barbarei glücklicher als die gleichzeitigen Römer in ihrer Hyperkultur.

Paulsen schreibt: „Mit der Steigerung der Kultur wächst die Mannigfaltigkeit und Intensität der Leiden, aber auch der Freuden. Ob in stärkerem Maße? Das war die zuversichtliche Behauptung des historischen Optimismus: der Fortschritt der Geschichte mehre das Glück. Ihr tritt der Pessimismus mit der ebenso zuversichtlichen Behauptung gegenüber: er mehre die Leiden. Ich halte beide Behauptungen für gleich unerweislich[1]." Also selbst nach den Anhängern des größtmöglichen Glückes aller ist es sehr zweifelhaft, ob das reine Lustquantum auf Erden durch all die Jahrhunderte auch nur um ein Quentchen zugenommen. Und doch, welch ein ungeahnter Aufschwung der Kultur während derselben Zeit! Dieses Geständnis Paulsens ist unseres Erachtens ein für den Sozialeudämonismus vernichtendes Urteil. Das sittliche Streben soll gleichbedeutend sein mit dem Streben nach Förderung des allgemeinen Glückes. Dieses Streben ist aber bis heute vielleicht erfolglos gewesen! Der Überschuß der Freuden über die Schmerzen ist vielleicht stets null geblieben. Welchen Wert kann also das sittliche Streben der Menschheit beanspruchen?

Sechster Artikel.

Der Utilitarismus auf der Grundlage der Entwicklungslehre.

Wie auf andern Gebieten so gilt auch auf dem der Ethik die Entwicklungslehre heute in weiten Kreisen als unumstößliches Grunddogma mit dem alle sittlichen Erscheinungen erklärt werden. Schon Mackintosh (S. 269) hatte durch allmähliche Umbildungen die sittlichen Erscheinungen zu erklären versucht, aber erst Herbert Spencer baute konsequent auf der Grundlage der Deszendenzhypothese seine Ethik auf. Mit ihrer Hilfe will er den individuellen und sozialen Eudämonismus miteinander aussöhnen.

[1] Paulsen, System der Ethik, I, 313. Ähnlich Ziegler, Sittliches Sein und sittliches Werden, 136. Auch Goethe meint: „Klüger und einsichtiger werden die Menschen, aber besser, glücklicher und tatkräftiger nicht, oder nur auf Epochen" (Gespräche mit Eckermann, am 23. Oktober 1828).

1. Bis heute gibt es noch keine wissenschaftliche Ethik. Gleichwie die Astronomie erst dann zur eigentlichen Wissenschaft wurde, als man nicht mehr bloß Tatsachen sammelte und auf induktivem Wege allgemeine Erfahrungsgesetze aufstellte, sondern nach dem Vorgange von Kopernikus, Kepler und Newton auf deduktivem Wege aus dem Verhältnis der bewegten Massen im Raume allgemeine Gesetze ableitete: so wird auch dann erst die Ethik zum Rang einer wahren Wissenschaft gelangen, wenn man die sittlichen Gesetze auf deduktivem Wege aus einem allgemeinen Prinzip ableiten kann. Dieses Prinzip kann kein anderes sein als der Entwicklungsprozeß. „Wenn das ganze sichtbare Universum sich entwickelt hat,... wenn die bei allen Geschöpfen bis hinauf zu den höchsten sich kundgebenden Erscheinungen ...insgesamt den Gesetzen der Entwicklung unterworfen sind: dann folgt notwendig daraus, daß jene Erscheinungen des Handelns dieser höchsten Geschöpfe, mit welchen sich die Ethik beschäftigt, gleichfalls diesen Gesetzen unterworfen sind[1]."

Spencer stellt sich nun die Aufgabe, alle Erscheinungen des sittlichen Lebens aus den allgemeinen Gesetzen des Entwicklungsprozesses abzuleiten und so durch Erhebung der Ethik in den Rang der deduktiven Wissenschaften der Kopernikus der Ethik zu werden. Sehen wir, wie er diese Aufgabe löst.

2. Zuerst beweist Spencer, daß das sittlich Gute nur das Erfreuende oder Lustbringende sei. Das leitet er a) schon a priori aus dem allgemeinen Entwicklungsprozeß her, der ja immer die Vermehrung des Lebens zur Folge hat, so daß der höher Entwickelte zugleich der Erhaltung und Vermehrung seines Lebens besser angepaßt ist. Da nun das sittlich gute Handeln das höchstentwickelte Handeln ist, so folgt, daß es am besten der Erhaltung und Vermehrung des Lebens angepaßt sein muß. Weil ferner das Leben selbst nur wegen der damit verbundenen Lust begehrenswert ist, so bedeutet Vermehrung des Lebens Vermehrung der Lust. Das sittlich gute Handeln ist also das am meisten erfreuende Handeln. b) Durch Induktion gelangt er zu demselben Schluß. Wir nennen ein Messer, ein Pferd, eine Verteidigung usw. gut, wenn sie ihrem Zweck angepaßt sind. Also muß auch die sittliche Handlung dadurch gut sein, daß sie einem Zwecke wohl angepaßt ist. Dieser Zweck kann aber kein anderer sein als die Vermehrung des Lebens bzw. der damit verbundenen Lust. Die Unrichtigkeit dieser Beweisführung ergibt sich schon aus dem, was wir früher (S. 210 ff.) über den Begriff des Guten gesagt haben.

3. Nun handelt es sich darum, a priori zu zeigen, wie die Gesetze des Entwicklungsprozesses notwendig die Handlungen allmählich zu allgemein lustbringenden gestalten. Zu diesem Zweck betrachtet Spencer das Handeln des Menschen der Reihe nach von der physischen, biologischen, psychologischen und soziologischen Seite. Denn da die Physik, Biologie, Psychologie und Soziologie die Grundwissenschaften sind, welche die allgemeinen Gesetze des Entwicklungsprozesses er-

[1] Tatsachen der Ethik, übersetzt von Vetter, Stuttgart 1879, 69.

forschen, so muß auch das sittliche Handeln des Menschen aus den Gesetzen dieser vier Wissenschaften erklärt werden.

a) Die Physik lehrt, daß die zusammengesetzten Bewegungen um so mehr zunehmen an Zusammenhang, Bestimmtheit, Mannigfaltigkeit und an beweglichem Gleichgewicht zwischen den inneren Lebensfunktionen und den äußeren Kräften, je höher wir in der Stufenleiter der Geschöpfe emporsteigen. Das sittliche Handeln, welches auf der obersten Stufe steht, muß sich also durch diese Eigenschaften auszeichnen, und es ergibt sich der Schluß, „daß derjenige ein ideal sittlicher Mensch ist, dessen bewegliches Gleichgewicht vollkommen ist[1]".

b) Nach der Biologie strebt der Entwicklungsprozeß einer immer vollkommeneren Ausgleichung der Funktionen zu, so daß jede gerade in der Art und Stärke ausgeführt wird, wie es die äußeren Existenzbedingungen erheischen. Daraus folgt, daß derjenige ein Ideal von Sittlichkeit ist, in dem „die Funktionen jeder Art in gehöriger Weise ausgeführt werden". Diese Ausführung wird zugleich immer lustbringender, weil Freuden als Begleiterscheinungen des normalen Maßes der Funktionen auftreten. Ist die vollkommene Entwicklung erreicht, so wird jede gute Handlung nicht nur das allgemeine und besondere Glück fördern, sondern auch unmittelbar angenehm, jede böse Handlung dagegen von Schmerzempfindungen begleitet sein.

c) Die Psychologie lehrt, daß die höher entwickelten Wesen von komplizierteren und ausgedehnteren Gefühlen geleitet werden als die niederen, und daß diese höheren Gefühle auch eine höhere Autorität als Leiter für sich in Anspruch nehmen. Schon bei den Tieren findet Spencer eine Art Selbstbeherrschung, indem sie die höheren, auf entferntere, aber umfassendere Bedürfnisse gehenden Gefühle den andern vorziehen. Auch der „vorsoziale Mensch" wird meist noch von augenblicklichen Empfindungen angetrieben. Erst wenn sich die soziale Entwicklung weiter entfaltet und mit dem Zunehmen der Verstandeskräfte auch die Erfahrung wächst, wird eine Induktion möglich. An die erforderliche Ansammlung individueller Induktionen schließt sich dann die öffentliche und traditionelle Induktion, welche nun jeder Generation schon von Jugend auf eingeprägt wird[2].

Wie sich mit diesen Erfahrungsgrundsätzen nach Spencer die Idee des Zwanges oder der Pflicht verbindet, werden wir später bei Behandlung des Gesetzes darlegen.

d) Wäre der Mensch ein isoliertes Wesen, so ließe sich nach dem Gesagten sein Handeln in eine „Formel" bringen, welche das Sittengesetz des Menschen enthielte. Allein der Mensch lebt mitten unter seinesgleichen. Das Wohl des einzelnen muß deshalb mit dem Wohl der Gesamtheit in Einklang gebracht werden. Wie dieser Einklang allmählich sich bewerkstelligt, zeigt die Soziologie.

Solange die Anpassung des Menschen an die soziale Umgebung eine unvollkommene ist, sind mancherlei Opfer von seiten des Privatwohls, mancherlei

[1] Tatsachen der Ethik, 82. [2] Ebd. 126.

schwankende Kompromisse zwischen dem öffentlichen und privaten Sittenkodex, zwischen Egoismus und Altruismus notwendig. Aber der Entwicklungsprozeß wird allmählich die Aussöhnung zwischen Egoismus und Altruismus zustande bringen. Nach Vollendung der sozialen Anpassung wird jeder gerade dadurch, daß er seine augenblickliche Lust befriedigt, beständig das allgemeine Wohl fördern[1].

Um uns diese Aussöhnung zwischen Egoismus und Altruismus begreiflich zu machen, bedient sich Spencer besonders der Sympathie oder genauer der Mitfreude. Solange das Elend uns häufig vor Augen tritt, kann die Mitfreude sich nur langsam entwickeln. Wenn aber bei fortschreitender Anpassung das Elend immer mehr verschwindet (!), wird diese Entwicklung sehr rasch vor sich gehen. Dann wird uns, auf Grund der Mitfreude, andern wohlzutun die höchste Lust bereiten, und gern wird jeder auf die egoistische Befriedigung verzichten, um der höheren altruistischen Genüsse habhaft zu werden[2].

4. Erst wenn die Anpassung zu ihrer Vollendung gelangt ist, werden absolut gute Handlungen möglich sein. Absolut gut ist die Handlung, welche allseitig die Lust und das Leben vermehrt und den Schmerz negiert, d. h. keinerlei Unlust verursacht. Bei der heutigen unvollkommenen Anpassung sind bloß relativ gute Handlungen möglich, welche noch von Unlust begleitet sind. Deshalb ist heute auch nur eine relative Ethik möglich. Eine absolute Ethik wird erst nach Abschluß des Anpassungsprozesses möglich sein. Leitet jemand aus den Keplerschen Gesetzen auf rein mathematischem Wege die Bewegungsbahnen ab, so sind diese Folgerungen absolut richtig: wollte man aber diese Ergebnisse unmittelbar auf die wirklichen Planetenbahnen anwenden, so würden sie sich als ungenau erweisen, weil in der Wirklichkeit störende Ursachen vorhanden sind. Die mathematischen Ergebnisse sind also, auf die Wirklichkeit übertragen, nur annähernd oder relativ richtig. Etwas Ähnliches gilt auch von der Ethik. Wegen der noch unvollkommenen Anpassung des Menschen kann die Ethik heute nur eine relative sein, weil ihre Resultate der Wirklichkeit nur annähernd und relativ entsprechen. Ist aber einst der Anpassungsprozeß vollendet, so wird eine absolute Ethik mit absolut richtigen Regeln für das sittliche Handeln möglich sein.

Epikur auf dem Sockel der Entwicklungslehre! Das ist die kürzeste Charakteristik des dargelegten Systems. Man kann es auch mit J. Lindsay[3] eine „Aufpfropfung des Hedonismus auf den Evolutionismus" nennen. Der unmittelbare Beweggrund zum Handeln soll nach Spencers ausdrücklicher Behauptung nicht das allgemeine Glück, sondern die augenblickliche Lust des Handelnden sein, wenigstens auf einer höheren Entwicklungsstufe[4]. Mit diesem Streben nach Luft soll

[1] Ebd. 145 ff.
[2] Ebd. 162 u. 264 ff.
[3] Vgl. Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik, CXVII, 118.
[4] Spencer a. a. O., 170 ff.

sich dank dem Anpassungsprozeß allmählich von selbst das allgemeine Wohl einfinden.

Die schärfste Kritik dieses Systems hat Spencer selbst geschrieben, indem er gesteht, daß nach seinen Grundsätzen die Ethik ein viel weiteres Gebiet umfasse, als man bisher angenommen habe. Außer dem Handeln, welches von jeher als sittlich gut oder bös aufgefaßt wurde, umfaßt sie auch jenes Handeln, welches direkt oder indirekt „die Wohlfahrt des Ich oder anderer fördert oder hindert[1]". Obwohl er es begreiflicherweise nicht sagt, muß doch nach seinen Grundsätzen alles, was das Leben, die Fortpflanzung, Gesundheit usw. fördert, als sittlich gut angesehen werden[2].

Siebter Artikel.

Die Norm des Kulturfortschritts.

§ 1. Die Anhänger dieser Lehre.

An die Stelle des „größtmöglichen Glückes der größtmöglichen Zahl" setzen Neuere das Prinzip des Kulturfortschritts als das oberste Ziel und Maß des Sittlichen. Die Kulturentwicklung gilt ihnen nicht als Mittel zum Glücke aller, sondern als Selbstzweck, dem sich auch das Glück der Menschen unterzuordnen hat.

1. Vom Standpunkte des Pessimismus hat E. v. Hartmann den Kulturfortschritt als das unmittelbare Ziel und Maß des Sittlichen für die gegenwärtige Entwicklungsstufe des Absoluten hingestellt.

Der absolute unbewußte Urwille hat sich, um der inneren Qual des leeren, vorstellungslosen Wollens zu entgehen, in den Weltprozeß gestürzt. Aber er hat sich verrechnet. Anstatt des erhofften positiven Glückes findet er auf seinem Entwicklungswege stets wachsende Qual. Der einzige Ausweg aus dieser Qual ist schließlich die absolute Verneinung des Willens zu existieren, d. h. die Weltvernichtung. In dieser Weltvernichtung besteht die

[1] Ebd. 306.

[2] Eine eingehendere Auseinandersetzung und Widerlegung der Spencerschen Ethik findet der Leser bei Cathrein, Die Sittenlehre des Darwinismus, eine Kritik der Ethik H. Spencers, und J. J. Ming, S. J., The Data of modern Ethics examined², New York 1897. Unter den vielen ganzen oder teilweisen Anhängern der evolutionistischen Moral im Sinne Spencers nennen wir hier außer Darwin noch Stephen Leslie (Science of Ethics [1883]); Guyau (Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction [1885]); A. Fouillée (Critique des systèmes de morale contemporains [1884]); W. H. Rolph (Biologische Probleme. Zugleich als Versuch einer rationellen Ethik [1882]); H. Münsterberg (Ursprung der Sittlichkeit [1890]); Fr. Steudel, der seine Weltanschauung „Religion des Sonnenscheins" tauft. Vgl. Der religiöse Jugendunterricht, 2. Hauptteil (1900). G. Ratzenhofer (Positive Ethik, 1901).

Welterlösung, welche den Zweck des Weltprozesses bildet. Diese Vernichtung ist aber nicht auf einmal zu erreichen, sondern nur allmählich dadurch, daß der unvernünftige Wille durch alle Stadien der Illusion geführt wird. Solcher Stadien gibt es drei: auf der ersten Stufe sucht der Wille das Glück in irdischen Gütern, auf der zweiten in einem jenseitigen Leben, und auf der dritten im Fortschritt in Kunst und Wissenschaft, auf politischem und sozialem Gebiete. Auf dieser dritten Stufe befinden wir uns gegenwärtig. Mit dem Fortschritt wächst zugleich das Elend der Massen, das Bewußtsein der Vergeblichkeit jedes Ringens nach positivem Glück, und damit die Sehnsucht nach dem negativen Glück, d. h. nach der Befreiung von der Qual des Daseins durch Selbstvernichtung. Es ist somit Pflicht eines jeden, am Kulturfortschritt und dadurch an der Erlösung des Absoluten mitzuarbeiten. Hartmann faßt seine Ansicht in die gotteslästerlichen Worte zusammen: „Das reale Dasein ist die Inkarnation der Gottheit, der Weltprozeß die Passionsgeschichte des fleischgewordenen Gottes und zugleich der Weg zur Erlösung des im Fleische Gekreuzigten; die Sittlichkeit ist die Mitarbeit an der Abkürzung dieses Leidens- und Erlösungsweges[1]."

Hartmann ist der Meinung, dieses Moralsystem vereinige die Vorzüge aller andern Systeme ohne deren Mängel in sich. Es überwindet den Egoismus, da ja alle mit dem Absoluten eins sind und die Arbeit für sich zugleich Arbeit für andere ist und umgekehrt; es ist absolut teleologisch, indem es alles sittlich Gute dem höchsten Weltzweck unterordnet; es birgt auch das Ware des Eudämonismus in sich, indem es dem unmöglichen positiven Glück das negative Glück, d. h. die Erlösung von allem Elend, substituiert.

Das Hartmannsche System beruht auf so ungereimten Grundlagen, daß man sich wundert, wie ein sonst scharfsinniger Denker zur Aufstellung desselben gelangen konnte. Was soll dieses Absolute, das sich gedankenlos in den Weltprozeß stürzt, von einer Illussion in die andere gerät und schließlich in der Selbstvernichtung dem Elend zu entrinnen sucht[2]? Wir werden im folgenden Hartmann nur insoweit berücksichtigen, als nach ihm auf der gegenwärtigen Stufe die Sittlichkeit in der Mitarbeit am Kulturfortschritt bestehen soll.

---

[1] Das sittliche Bewußtsein[2] (1886), 688; Grundriß der ethischen Prinzipienlehre (1909) (System der Philosophie im Grundriß, VI). Über Hartmann s. Gutberlet, Ethik und Naturrecht[2], 72 ff.; dess. Ethik und Religion, 311; Didio, Die moderne Moral und ihre Grundprinzipien kritisch beleuchtet (1895), 74 ff.

[2] Das sittliche Bewußtsein, 684. „Das Elend des Daseins in der Welt wäre also gewissermaßen wie ein juckender Ausschlag am Absoluten zu betrachten, durch welchen dessen unbewußte Heilkraft sich von einem inneren pathologischen Zustande befreit, oder auch als ein schmerzhaftes Zugpflaster, welches das alleine Wesen sich selbst appliziert, um einen inneren Schmerz zunächst nach außen abzulenken und für die Folge zu beseitigen." (! !)

2. Bestimmter noch als Hartmann vertritt Wilh. Wundt das Moralprinzip des Kulturfortschritts.

Es gibt keine eigentlichen Substanzen. Alles Wirkliche ist unablässiges Werden und Geschehen, diesem Werden liegt aber nicht, wie Hegel wollte, das Denken zugrunde, sondern das Wollen und Streben. Willenseinheiten sind die letzten Elemente der Welt. Die Vorstellung geht aus dem Wollen hervor, sie ist das Mittel, durch welches die Willenseinheiten in Beziehung zueinander treten, und zugleich die Entwicklungsform für höhere reale Willenseinheiten. Nach welcher Richtung aber geht die Entwicklung vor sich? „Da die letzte Folge, die wir zu aller Mannigfaltigkeit geistiger Entwicklung postulieren, eine Einheitsidee ist, nämlich jenes sittliche Menschheitsideal, welches der vollendeten geistigen Einheit der Menschheit entspricht, so kann der Grund zu dieser letzten Folge ebenfalls nur als ein einheitlicher gedacht werden. Wir gelangen so zu einer letzten ontologischen Einheitsidee (zur Gottesidee), über die schlechthin nur dies ausgesagt werden kann, daß sie als der letzte Grund des sittlichen Menschheitsideals und damit als der letzte Grund alles Seins und Werdens überhaupt gedacht wird, insofern wir in diesem vom Gesichtspunkt des Ideals aus das Mittel zu ihm als zu dem zu erreichenden Zwecke erblicken[1]." Die Idee Gottes „ist nur durchführbar, wenn Gott als Weltwille, die Weltentwicklung als Entfaltung des göttlichen Wollens und Wirkens gedacht wird. Das ist die Wahrheit des Lessingschen Wortes, man könne sich wohl Gott außerhalb der Welt, nimmermehr aber die Welt außerhalb Gott denken. Damit geht die Gottesidee über in die Idee eines höchsten Weltwillens, an welchem die Einzelwillen teilnehmen, und neben dem ihnen doch eine eigene, selbständige Wirkungssphäre zukommt, ähnlich wie sie eine solche neben den beschränkten empirischen Formen des Gesamtwillens besitzen. Hiermit findet zugleich jener Fortschritt von den einfachsten zu den umfassendsten Willenseinheiten, der innerhalb der psychologischen Entwicklung nur ein relatives Ende nehmen konnte, seinen endgültigen Abschluß[2]".

Wundt unterscheidet zwei Faktoren des Sittlichen, Zweck und Motiv. Zweck ist der vorgestellte, erstrebte Erfolg der Handlung. Er macht nie den ganzen Inhalt des Motives aus, da zu diesem stets noch Gefühle und Affekte, nicht selten auch mannigfache Nebenvorstellungen kommen[3]. Unter den Zwecken sind nur jene sittlich, welche sich direkt oder indirekt allgemeinen Zwecken unterordnen, also weder die individuellen Zwecke als solche (das eigene Wohl) noch das Glück der größtmöglichen Anzahl von Nebenmenschen; sondern nur der allgemeine Fortschritt. Die Ausdrücke öffentlich und allgemein bedeuten hier nicht die Summe aller oder möglichst vieler Einzelwohlfahrten, sondern die Schaffung „objektiver geistiger Werte, die aus dem gemeinsamen Geistesleben der Menschheit hervorgehen, um dann wieder auf das Einzelleben veredelnd zurückzuwirken, nicht damit sie sich hier in eine

[1] System der Philosophie (1889), 439. [2] Ebd. 442.
[3] Ethik, III[4], 7.

objektiv wertlose Summe von Einzelglück verlieren, sondern damit aus der schöpferischen Kraft individuellen Geisteslebens neue objektive Werte von noch reicherem Inhalt entstehen[1]".

Die letzten sittlichen Zwecke sind die humanen. Sie bestehen in der Hervorbringung allgemeiner geistiger Schöpfungen, an denen zwar das Einzelbewußtsein teilnimmt, deren Zweckobjekt aber nicht der einzelne, sondern der allgemeine Geist der Menschheit ist. Die uns erreichbaren Objekte des Sittlichen sind die allgemeinen geistigen Erzeugnisse menschlicher Gemeinschaft, wie sie insbesondere in Staat, Kunst, Wissenschaft und allgemeiner Kultur in die Erscheinung treten. Da aber das eigentlichste Wesen des Sittlichen unaufhörliches Streben ist, so kann eine einmal erreichte sittliche Stufe niemals als bleibender Zweck betrachtet werden. Der letzte Zweck wird so zu einem idealen, in der Wirklichkeit nie erreichbaren. „So erweist sich das ethische Ideal als der letzte, die fortschreitende Annäherung an dasselbe als der nächste Zweck der humanen Sittlichkeit[2]."

Für die Motive oder subjektiven Beweggründe stellt Wundt den Grundsatz auf, alle diejenigen seien sittlich gut, welche den Zwecken des Gesamtwillens der Menschheit entsprechen. Der Gesamtwille ist aber nicht ein einziger, allumfassender; er gliedert sich in verschiedene Abstufungen. Daraus folgt, daß die Motive, die einen gegebenen Gesamtwillen, z. B. des Staates, beherrschen, den egoistischen Trieben gegenüber immer die relativ, nie die absolut dominierenden sind. Deshalb sind auch die von diesem empirischen Gesamtwillen abhängigen Sittengesetze veränderlich. Aber über diesem geschichtlich gewordenen Gesamtwillen gibt es einen absoluten Gesamtwillen, der nur eine Idee ist, von der wir uns alle sollen leiten lassen, und der seine Bedeutung verliert, sobald er als verwirklicht angenommen wird. Diese Vernunftidee, welche die unendliche Reihe der Willensformen in einem höchsten Willen abschließt, kommt im Einzelbewußtsein als Imperativ des sittlichen Ideals, in Staat und Gesellschaft als Geist der Geschichte, in der religiösen Weltauffassung als göttlicher Wille zur Erscheinung[3].

Kurz faßt Wundt seine Anschauungen in die Worte zusammen: „Nennen wir im Sinne der obigen Entwicklung unsittlich jede Gesinnung oder Handlung, die in einer Auflehnung des Individualwillens gegen den Gesamtwillen besteht, so wird umgekehrt sittlich der Wille dem Erfolg nach sein, solange sein Handeln dem Gesamtwillen konform ist, der Gesinnung nach, solange die Motive, die ihn bestimmen, mit den Zwecken des Gesamtwillens übereinstimmen. Motive dagegen, die sich auf Zwecke beziehen, die für den Gesamtwillen gleichgültig sind, bleiben sittlich indifferent[4]."

Die sittliche Aufgabe ist nach Wundt eine unendliche, und die subjektive dem Gefühle dieser unendlichen Aufgabe entsprechende Tugend ist die Demut, deren Norm lautet: „Fühle dich als Werkzeug im

[1] Ebd. 84. [2] Ebd. 90. [3] Ebd. 129. [4] Ethik, III³, 107.

Dienste des sittlichen Ideals." Jede andere Demut als diese ist eine Übertragung auf falsches Gebiet. Die objektive Tugend aber, die dieser Gesinnung entspricht, ist die Selbsthingabe. Ihre Norm lautet: „Du sollst dich selbst dahingeben für den Zweck, den du als deine ideale Aufgabe erkannt hast[1]."

3. Wie Wundt ist auch A. Dorner[2] Anhänger des Kulturprinzips.

Die Hervorbringung der Harmonie in der Welt ist die eigentliche sittliche Aufgabe. Wie die Ethik „die Harmonie des Ich mit allen seinen Kräften fordert, so fordert sie auch, daß das Ich, über seine Grenzen hinausgehend, sich zum Organ für die Harmonisierung der Gegensätze in der Welt mache, für die Vereinigung von Geist und Natur, für die Herstellung der Harmonie in der Menschenwelt. Hiermit hat die Ethik einen universalen Charakter angenommen. Der einzelne ist Glied in dem großen Ganzen, an dessen Harmonisierung er mitarbeitet, und dieses Ganze, d. h. die ethisierte Welt, ist das letzte Ziel der Ethik[3]".

Die Harmonisierung der Welt ist also einerseits ein Ideal, dem man sich nähern kann, ohne es jemals zu erreichen, und doch ist sie Realität, insofern sie in irgendeinem Teile verwirklicht wird. „Das ethische Gebiet stellt einen Organismus dar, in dem nichts, was ethischen Charakter hat, als bloßes Mittel angesehen werden kann, vielmehr jede Handlung ist... als Glied wertvoll, nicht bloß Mittel, sofern in ihr an dieser Stelle der sittliche Zweck realisiert wird. In letzter Instanz ergibt sich, daß durch das sittliche Handeln die gesamte Welt erst zu einem harmonischen Ganzen ausgestaltet wird, und das ethische Ideal ist das Reich der Persönlichkeiten, das sich in der durch das sittliche Handeln verklärten Natur offenbart." Dieser unendliche Progressus in der Harmonisierung ist eine Totalität von unendlichem Wert, in dem doch jede sittliche Handlung ihren Wert behauptet; denn jede solche Handlung erfüllt einen Teil der Aufgabe des sittlichen, vernünftigen Willens.

In seiner Schrift „Individuelle und soziale Ethik"[4] bezeichnet Dorner als Zweck der sittlichen Tat „den Ausbau eines Geisterreiches, in welchem die Iche aufeinander wirken, in einem beständigen Verkehr des Nehmens und Gebens stehen und dadurch sich in ihrer Vollkommenheit steigern". Das Ziel der Bildung ist „die ihrer selbst mächtige individuelle Persönlichkeit, die sich zu einem harmonischen individuellen Mikrokosmos ausgestaltet, die nicht bloß ein Spiegel der Welt ist, sondern in dem Wechselverkehr mit andern Personen sich frei betätigt mittels der gemeinsamen Kommunikationsmittel, welche die eigene und die äußere Natur bietet, und die ebenfalls durch die Personen gebildet werden müssen".

---

[1] Ebd. III, 158.
[2] Das menschliche Handeln. Philosophische Ethik. Berlin 1895.
[3] Ebd. 220.
[4] Berlin 1906.

Es ist erfreulich, daß Dorner die Notwendigkeit einer metaphysischen Grundlage für die Ethik betont, aber seine Metaphysik (die Lehre Schellings: aus dem Absoluten entquellen Geist und Natur, die harmonisiert werden sollen) ist unhaltbar. Auch kann die „Herstellung der Harmonie in der Welt" nicht als Norm des Sittlichen dienen. Denken wir uns zwei Männer, die um den Besitz einer Frau streiten. Schließlich kommen sie überein, die Frau gemeinschaftlich oder abwechselnd zu besitzen. Jetzt ist die Harmonie hergestellt. Ist die Herstellung dieser Harmonie sittlich? Wohl nirgends würde die Polizei eine solche Harmonie dulden. Wer in aller Welt glaubt sich auch verpflichtet, das Ideal der Harmonie im Universum herzustellen? Gewiß, die Einhaltung der sittlichen Ordnung bringt eine Harmonie des Menschen mit sich, mit seinen Mitmenschen und mit Gott hervor, aber nicht jede Hervorbringung irgendwelcher Harmonie ist schon sittlich gut.

4. Jenseits des Ozeans sucht ein deutscher Auswanderer dem Prinzip des Kulturfortschritts Anhänger zu gewinnen. Paul Carus nennt sein Moralprinzip „Meliorismus". Die ganze Natur bildet eine große Einheit, in der alles lebt und fühlt und in stetigem Flusse sich vom Niederen zum Höheren fortentwickelt. In diesem Entwicklungsprozeß ist eine doppelte Seite zu unterscheiden: eine mechanische, körperliche, und eine psychische, geistige. Diese zweite Seite hängt zum Teil von der selbstbewußten Tätigkeit des Menschen ab, und die selbstbewußte Teilnahme an der Beförderung dieses Entwicklungsprozesses des Seelenlebens ist die sittliche Tätigkeit. Alle Tätigkeiten, welche diesen Fortschritt des Seelenlebens erhalten und befördern, sind gut, alle, die ihn hindern, schlecht[1].

Fragen wir, worin die Beförderung des Seelenlebens, dieser Maßstab des Sittlichen, bestehe, so weist uns Carus auf die Verfolgung des ethischen Ideals hin. Ideale entstehen aus Bedürfnissen. So ist es auch mit dem ethischen Ideal. „Die Menschheit bedarf eines besseren Zustandes, ihr tut mehr Wohlwollen im gegenseitigen Umgang not, mehr Gerechtigkeit im Verkehr, mehr Begeisterung für das Gemeinwohl. Infolge hiervon entstehen Vorstellungen von einem besseren Verhalten, als wir es heute in der Menschheit wahrnehmen, von besseren Gesetzen und Einrichtungen, und wir prüfen beständig die verschiedenen Pläne, um zu entscheiden, ob sie eine Verbesserung wären oder nicht[2]."

Was aber verpflichtet uns, das Gute zu tun und das Böse zu lassen? Das Gewissen. Dieses entsteht durch allmähliche Entwicklung. Der Mensch hängt durch tausend Fäden mit der ganzen Umgebung, besonders mit seinen

[1] The Ethical problem, Chicago 1890, 42. The Idea of God, Chicago 1889, 17 ff. Homilies of Science, Chicago 1892, 79 ff.

[2] The Ethical problem, 20.

Mitmenschen zusammen, und die so empfangenen Eindrücke bringen allmählich eine bestimmte Struktur in die Natur, welche gegen bestimmte Einwirkungen reagiert und zum Handeln antreibt. Doch soll die Überlegung neben dem Gewissen immer ihr Recht behalten.

Die Seele des Menschen ist nach Carus nicht eine Substanz, sondern nur eine wechselnde Gruppierung von Vorstellungen. Das Leben des einzelnen Menschen ist eine Welle in dem großen Strom des geistigen Lebens der ganzen Menschheit. Nur die Seele der Menschheit ist unsterblich; in bezug auf das Individuum kann von Unsterblichkeit nur insofern die Rede sein, als dieselben Stoffe, welche jetzt in mir in einer bestimmten Weise gebildet sind, später in andere neue Kombinationen eingehen. Würden später dieselben Atome in einem andern Menschen in dieselbe Lage zueinander geraten wie in mir, so wäre dieser Mensch eine Fortsetzung von mir.

Zu den Anhängern des Kulturfortschritts gehört auch Th. Achelis. Er schreibt[1]: Wir dürfen vom rein empirisch kritischen Standpunkt „die rastlose und allseitige Erfüllung der großartigen Kulturaufgaben, zu welcher der Mensch je nach Maßgabe seiner Fähigkeiten und Kräfte berufen ist, das höchste Gut nennen, das sich für die immanente Entwicklung des Menschengeschlechtes denken läßt. Hier findet das letzte abschließende Werturteil mit der Bezeichnung des äußersten Zielpunktes unseres Strebens sich zusammen". Die Pflicht dieser Kulturaufgaben beruht auf „rein formalen aprioriischen Grundsätzen und Axiomen", die nicht streng beweisbar, sondern Postulate unserer Vernunft sind.

§ 2. Widerlegung des Moralprinzips des Kulturfortschritts.

Die eben dargelegten Systeme ruhen alle auf einem mehr oder weniger verschleiertem Pantheismus. Wir betrachten sie hier nur, insofern sie den Kulturfortschritt als das Ziel alles sittlichen Strebens bezeichnen.

1. Gegen diese Moralsysteme gilt fast alles, was wir gegen den Sozialeudämonismus geltend gemacht haben. Auch sie machen das Menschengeschlecht zum Selbstzweck, würdigen dagegen den einzelnen zum bloßen Mittel und Werkzeug für die Gesamtheit herab.

Wenn wir sagen, nach dem Moralprinzip des Kulturfortschrittes sei das Menschengeschlecht Selbstzweck, so bedarf dies einer Einschränkung, die aber nicht für, sondern gegen dieses Moralprinzip spricht. Wollen seine Anhänger nicht „die wertlose Summe von Einzelglück" als höchsten sittlichen Maßstab hinstellen, so müssen sie behaupten, die Menschen seien den Kulturgütern, das Persönliche dem Unpersönlichen untergeordnet.

[1] Ethik (1904), 146, Sammlung Göschen.

Nach der Überzeugung aller Vernünftigen ist der Mensch der Herr der Schöpfung, dem alle irdischen Güter als Mittel dienen sollen. Nach dem Kulturfortschrittsprinzip ist das Umgekehrte der Fall. Nicht die Güter sind der Menschen wegen da, sondern die Menschen der Güter wegen. Sie sollen objektive Werte und Güter schaffen, in Kunst, Wissenschaft und Industrie, im politischen und sozialen Leben die Kultur fördern. Man sage nicht, die Kultur habe notwendig das Glück zur Folge. Denn nach Ausweis der Erfahrung nehmen Kultur und Glück nicht in demselben Maße zu. Bei hoher Kultur kann ein großer Teil eines Volkes in geistiger und leiblicher Sklaverei, in Not und Elend leben.

Man könnte einwenden, der Kulturfortschritt sei das Ziel des *Gesamtwillens*, und dieses Ziel brauche keineswegs mit dem Wohle aller Glieder zusammenzufallen, es liege darüber hinaus. Allein einen solchen Gesamtwillen neben der Summe der Einzelwillen gibt es nicht, ebensowenig als es eine Herde neben den Schafen und einen Wald neben den Bäumen gibt.

2. Wäre der Kulturfortschritt Ziel und Maß des Sittlichen, so *müßte mit ihm auch die Sittlichkeit und Tugend wachsen*. Es müßte ein Volk dann sittlich am höchsten stehen, wenn am meisten am Fortschritt in Kunst, Wissenschaft, Gewerbe, Handel und Verkehr gearbeitet wird. Dem widerspricht aber die Erfahrung. Sittlichkeit und Kultur verhalten sich oft im umgekehrten Verhältnis zueinander. Als die Hellenen und Römer auf einer niedrigeren Kulturstufe standen, waren ihre Sitten rein und edel. Die Kultur brachte den sittlichen Verfall. Was wir an ganzen Völkern wahrnehmen, wiederholt sich an den Individuen. Die größten Kulturheroen (Genies) sind oft sittlich erbärmliche Menschen. Nach dem Prinzip des Kulturfortschritts müssen überhaupt jene Handlungen sittlich am höchsten gewertet werden, die am meisten zum Fortschritt beigetragen, z. B. die Erfindung der Buchdruckerkunst, der Dampfmaschine, des Telegraphen usw. Die Erfinder dieser Einrichtungen wären dann die größten Helden der Sittlichkeit. Urteilen die gewöhnlichen Menschenkinder so? — Allerdings, die *wahre* Kultur steht mit der sittlichen Ordnung in innigem Zusammenhang, aber auf diese Unterscheidung können sich die Gegner nicht berufen, ohne anzuerkennen, daß es eine falsche Kultur gibt und man also zur richtigen Wertung der Kultur eines höheren Maßstabes bedarf.

3. Mußten wir schon die größtmögliche Wohlfahrt aller als einen zu *unbestimmten Maßstab* des Sittlichen bezeichnen, so gilt dies in erhöhtem Maße vom Fortschritt. Worin bestehen die objektiven Werte, die dem Handeln den Stempel des sittlich Guten aufdrücken? Und welche Handlungen verhelfen dazu? Ist das Verfertigen eines

Kunstwerkes, die Erfindung einer neuen elektrischen Maschine, die Übernahme einer Professur, die Herausgabe eines neuen Romans oder Dramas schon an sich sittlich gut? Das wird wohl niemand behaupten. Wird die Kultur auf dem Wege des liberalen Manchestertums oder der Sozialdemokratie oder des Konservativismus gefördert oder gehindert? Die verschiedenen sozialpolitischen Parteien haben darüber entgegengesetzte Ansichten. Sie müßten also auf dem sittlichen Gebiete zu ganz verschiedenen Anschauungen gelangen. Wie soll nun gar einem Fabrikarbeiter, einem Handwerker oder Bauern der Gedanke der „Mitarbeit am Kulturfortschritt" als Leitstern oder Triebfeder auf dem Wege der Tugend dienen? Was soll er sich unter Kulturfortschritt vorstellen? Wo in aller Welt denken die gewöhnlichen Adamskinder bei ihren sittlichen Entscheidungen an den Kulturfortschritt?

Und nun nehme man erst die rohen Naturvölker Afrikas und der Neuen Welt, die Hirten- und Nomadenstämme der asiatischen Steppen, die Eskimos und Lappländer fern oben im ewigen Eis. Ob sie wohl je in ihrem Leben an den „Kulturfortschritt" denken? Ob sie es wohl als einen Vorwurf empfinden würden, sie arbeiteten nicht am Vorankommen der Menschheit?

Oder wird man diesen Völkern wahre Sittlichkeit absprechen? Es gibt heute allerdings nicht wenige, die das tun. Allein auf sittlichem Gebiete gibt es keine Parias. *Die Sittlichkeit ist ein Gemeingut aller Menschen.* Der verwahrloseste Indianer kann und soll ebensogut ein sittlich geordnetes Leben führen als der gebildetste Europäer. Und die obersten sittlichen Grundsätze sind für alle dieselben. Allerdings hat uns das Christentum reicheres Licht gebracht und uns höhere Wahrheiten erschlossen, aber ihrem Wesen nach ist die natürliche Sittenlehre nicht an die Offenbarung geknüpft.

4. Wo bleibt in dem Moralprinzip des Kulturfortschritts der *hohe Wert und Adel des Sittlichen*? wo *die Kraft*, die uns im Kampfe dieses Lebens stählt? Wie wehmütig muß einen vom Standpunkte dieser Lehre der Rückblick in die Vergangenheit stimmen! Wofür haben die Edeln und Tugendhaften unter den Millionen und Millionen der dahingegangenen Geschlechter gearbeitet, gelitten, gekämpft, gehofft? Wem galt all das sittliche Tun und Lassen der Menschheit? Dem bißchen Kultur, das nur zum geringsten Teil auf uns gekommen ist. Nur Trümmer und Ruinen sind es, die der Strom der Zeit stehen ließ als Gedenkzeichen der Hinfälligkeit alles Irdischen. In der Tat, was ist uns von den Kulturerrungenschaften der alten Ägypter, Babylonier, Assyrer, Phönizier und Inder geblieben, was von der Kultur der alten Inkas und Mexikaner? Trümmerhaufen, in denen man herumgräbt, um auf einer zerbrochenen Inschrift den Namen eines

der Gewaltigen jener Zeiten mühsam zu entziffern. Das wäre also das hohe Ziel gewesen, dem die Pflichttreuen selbst ihr Leben und ihre Ehre zum Opfer brachten!

Und was müssen wir von dem unstillbaren Drang nach Glück sagen, der alle diese längst heimgegangenen Menschenherzen beseelte und zu rastlosem Schaffen und Ringen fortriß? Wäre es für diese armen Menschen nicht besser gewesen, sich mit Rosen zu bekränzen und nach Möglichkeit den Blütenduft irdischer Vergnügungen einzuschlürfen, als nach Kulturgütern zu ringen, die ihnen vielleicht nichts nützten und die längst in der Nacht ewiger Vergessenheit begraben sind?

Das von den Verstorbenen Gesagte gilt auch von uns Lebenden. Wer gibt uns die Versicherung, daß nicht bald wiederum Zeiten roher Barbarei hereinbrechen und unsere Werke in große Schutthaufen verwandeln? Jedenfalls wird einstens das Sonnensystem erstarren und alle irdische Kultur in ewige Nacht versinken (vgl. S. 144). Und nun fragen wir: sollte der Gedanke an so hinfällige Dinge genügen, uns in den Stürmen dieses Lebens, im Kampf mit den Verlockungen des Bösen auf dem Wege der Tugend zu bewahren? Wie machtlos wäre doch der Gedanke an den Kulturfortschritt bei unsern Alltagsmenschen, die im Schweiße des Angesichts das tägliche Brot verdienen und oft am Abend nicht wissen, wovon sie am andern Tage leben sollen! Aber auch unsere bevorzugten Kulturmenschen werden in der Stunde der Versuchung gern auf die Mitarbeit am Kulturfortschritt verzichten, wenn sie dafür heimlich eine verbotene Lust erhaschen können. Mit einem so armseligen Strohhalm kommt man nicht aus, wenn die entfesselten Leidenschaften toben und unser Schifflein in den Fluten zu begraben drohen. Da bedarf es festerer Taue!

Achter Artikel.

Vermittelnde Systeme zwischen Intuitionismus und Utilitarismus.

Wir lassen jetzt noch die Charakteristik einiger Ansichten folgen, die eine Mittelstellung zwischen Intuitionismus und Utilitarismus einnehmen.

§ 1. Der rationalistische Apriorismus.

K. Stange[1] sucht zwischen Kant und Herbart zu vermitteln und auch dem Utilitarismus gerecht zu werden. Kant berücksichtigt nur die Form des Sittlichen, die Pflicht; der Inhalt bleibt unbestimmt. Her-

[1] Einleitung in die Ethik. Für uns kommt besonders der II. Teil: „Grundlinien der Ethik" (1901) in Betracht.

bart gibt den Inhalt des Sittlichen an, aber er bringt keine Pflicht zustande. Stange will beides vereinigen. Er geht von der Analyse der sittlichen Urteile aus, wie sie uns durch die Erfahrung bekannt sind. Sittliche Urteile sind objektive Werturteile mit verpflichtendem Charakter. Ihr Gegenstand sind ethische Willensverhältnisse, in denen zwei oder mehrere Willen auf denselben Gegenstand gerichtet sind, und zwar erstens im Sinne identischen Wollens, in dem der eine Wille den Inhalt des andern zum Inhalt des eigenen macht und zweitens mit Abhängigkeit des einen Willens vom andern. Denn das ethische Willensverhältnis muß eine Quelle gegenseitiger Verpflichtung sein. Hieraus folgert Stange, daß von Sittlichkeit in den Beziehungen des Menschen zu Gott und zu sich selbst nicht die Rede sein könne.

Zum Bewußtsein kommen uns die genannten ethischen Willensverhältnisse im Gewissen, „einer eigentümlichen synthetischen Funktion" der Vernunft. Im Gewissensurteil kommen die Prädikate gut und bös zur Anwendung, und da diese eine Norm voraussetzen, so fragt es sich, wie die Pflichtnormen entstehen und viele Forderungen des einen Willens an den andern zur Pflicht werden? Das beruht auf einer Tätigkeit der Vernunft. „Daß überhaupt Musterbilder, Ideale zustande kommen, hat allein in der schöpferischen Tätigkeit der Vernunft seinen Grund." Diese Tätigkeit läßt sich nicht weiter analysieren, sie ist eine spontane Funktion, durch die wir instand gesetzt werden, „den Maßstab für die durch das Gewissen uns gegebenen Willensverhältnisse zu bilden[1]." „Sobald die Bedingungen gegeben, unter denen ethische Normen entstehen, erzeugt sogleich die Vernunft ihre Ideen, auch wenn es sich nur um einen konkreten Fall handelt." An diesen „Musterbildern" mißt sie die empirisch gegebenen Verhältnisse.

Die Vernunftnormen haben intuitiven Charakter und beweisen, daß im Menschen eine über dem Willen stehende Kraft wohnt, durch welche er in der gegebenen Welt eine höhere Welt zu schaffen vermag. Der Mensch ist Glied nicht bloß der sinnlichen Welt, sondern auch der Vernunftwelt, deren Bilder er hineinträgt in diese sinnliche Erscheinungswelt[2]. Obwohl subjektiven Ursprungs, bilden die Vernunftnormen eine objektive, d. h. vom Subjekt verschiedene und über ihm stehende Größe. Daraus ergibt sich der verpflichtende Charakter der Vernunftnormen. Wie die Vernunft überhaupt Einheit in die Mannigfaltigkeit zu bringen trachtet, so sucht sie auch die Persönlichkeiten zu einer Gemeinschaft, zu einem „Organismus des geistigen Lebens" zu verbinden. Als Glied des Organismus empfindet der einzelne die Unterordnung unter das Ganze als eine Nötigung, „aber weil er doch selbst an seinem Teile den Organismus bilden hilft, so stellt sich ihm eben dieselbe Unterordnung ... als eine persönliche Aufgabe und als eine den Wert

[1] Grundlinien der Ethik, 267. [2] Ebd. 144.

des eigenen Ich hebende Tätigkeit dar". So glaubt Stange die Autonomie der Vernunft erklärt zu haben. Die Vernunft, aus der die ethischen Normen stammen, ist einerseits eine dem Subjekte übergeordnete Größe und gewinnt doch anderseits nur in ihm ihre Realität. Der einzelne ist zugleich Gesetzgeber und dem Gesetze unterworfen. Die Pflichtnormen sind aber keine konstanten Größen, sondern ändern sich je nach den Kulturverhältnissen und der Art und Weise, wie der Mensch die Welt anschaut.

Zur Sittlichkeit gehört nicht bloß das sittliche Urteil, sondern auch das Handeln aus dem sittlichen Willen. Schuld besagt nicht bloß, daß unsere Handlung, sondern, daß unsere Willensrichtung nicht der Norm entspreche, und deshalb kann die Schuld nur durch Änderung der Willensrichtung oder durch „Bekehrung" wieder gut gemacht werden. Mit dem natürlichen Willen, dem Hang zum Bösen, wird der Mensch geboren, das ist das Wahre an der Erbsünde. Der sittliche Wille dagegen muß im Menschen erst entstehen. Aber wie? Oder mit anderen Worten: was verleiht schließlich den sittlichen Urteilen ihr Übergewicht über den Willen? Hier verweist uns Stange auf die äußeren Umstände, und insofern könne man sagen, daß die „Bekehrung" vom Zufall abhänge[1]. Eben hierin liegt „für die religiöse Betrachtung" die Nötigung zu sagen, daß Gott es ist, der die Bekehrung wirkt, nur darf das nicht im Sinne eines supernaturalistischen Eingreifens Gottes in den Weltlauf verstanden werden.

Stange selbst wendet sich ein: wenn „die Herrschaft des sittlichen Willens nicht von meinem eigenen Willen, sondern von den Umständen abhängt, so scheint zu folgen, daß jede sittliche Anstrengung gänzlich zwecklos ist". Er antwortet zunächst, die Geltung der sittlichen Norm sei nicht durch die Fähigkeit des Willens, sich ihr unterzuordnen, bedingt. Aber was soll ein Gebot, dessen Beobachtung unmöglich ist? Er antwortet sodann: obwohl es nicht in unserer Macht steht, den Willen ausschließlich unter sittliche Motive zu stellen, so muß doch der Umstand, daß jedes einzelne Motiv als Gewicht in die Wagschale fällt, mich bewegen, nach Möglichkeit die sittlichen Motive zu stärken. „Die Gesamtheit der Umstände ist nicht in unserer Gewalt, aber um so mehr müssen wir es ernst nehmen mit denjenigen Faktoren, die in unserer Gewalt sind[2]." Ob Stange nicht sieht, daß hier die Freiheit, die er bekämpft, wieder bei ihm einzieht? Was soll das heißen: einige Faktoren des Sittlichen sind in meiner Gewalt? Doch wohl: es steht bei mir, ob ich sie gebrauchen will oder nicht. Also bin ich frei.

Was Stange in bezug auf die schöpferische und synthetische Tätigkeit der Vernunft lehrt, muß zum reinsten Subjektivismus führen. Unsere Vernunft bildet sich allerdings sittliche Urteile mit verpflichtender Kraft, aber sie verfährt dabei nicht „schöpferisch", sondern holt sich ihre Begriffe durch Abstraktion aus der Erfahrung.

[1] Ebd. 288. [2] Ebd. 290.

Deshalb ist auch die Stangesche Begründung der Pflicht mißlungen. In den ethischen Willensverhältnissen kommt „die in der Menschheit wirksame Vernunft" zum Ausdruck, durch welche die Menschen „zu einem Organismus verbunden werden, dessen Glieder sie sind, sofern jeder einzelne Träger dieser Vernunft ist". Was soll diese in der Menschheit wirksame Vernunft? Die Vernunft der Menschheit ist nur ein durch Abstraktion gewonnener Gattungsbegriff.

Die sittlichen Gebote sollen sich nach Stange auf Willensverhältnisse beziehen, in denen verschiedene Willen dasselbe wollen und voneinander abhängig sind. Aber es ist doch unzweifelhaft ein sittliches Gebot, daß man mäßig sein soll. Wo sind hier die beiden Willen, die das ethische Verhältnis konstituieren? Freilich die Pflicht setzt immer zwei Willen voraus, einen, der verpflichtet, und einen, dem die Pflicht auferlegt wird. Aber der Wille, der uns zur Mäßigkeit verpflichtet, ist weder unser eigener Wille noch der Wille unserer Nebenmenschen, sondern ein höherer Wille, der in keiner Weise von uns abhängt. Auch wenn es nur einen Menschen auf Erden gäbe, so wäre er verpflichtet, die sinnlichen Begierden der Vernunft zu unterwerfen. — Aus der Behauptung Stanges, daß eine einzelne Handlung nicht gut sein könne, wenn sie nicht aus der habituellen Willensrichtung hervorgehe, würde folgen, ein Sünder sei überhaupt keiner einzigen sittlichguten Handlung fähig, solange er nicht zu einer vollständigen Sinnesänderung kommt.

§ 2. Der voluntarische Apriorismus.

1. Kant leitet das Sittengesetz aus der autonomen praktischen Vernunft ab. Die praktische Vernunft ist aber nur der *Wille*. An diesem Punkte setzt H. *Schwarz* ein, der das Sittengesetz aus einem *Apriori des Willens* ableitet[1].

Schwarz unterscheidet einen höheren und einen niederen Willen. Die ursprünglichsten Regungen des *niederen* Willens sind einfache Akte des Gefallens und Mißfallens, durch die wir den Dingen Wert beilegen. Ohne Gefallen und Mißfallen gäbe es für uns keine Werte. Ob die gefallenden Werte auch *objektiv in sich* Werte seien, können wir nicht wissen. Das Wünschen und Begehren setzt das Gefallen voraus. Jenes Gefallen, das uns mit Wünschen erfüllt, heißt ungesättigt, dasjenige, bei dem das Wünschen aufhört, gesättigt.

Die Regungen des niederen Willens gehen auf drei Hauptarten von Werten: auf *Zustandswerte* (Gefallen an Lustgefühlen der eigenen Person), *Personwerte* (Gefallen an der eigenen Person) und

[1] Das sittliche Leben. Eine Ethik auf psychologischer Grundlage, Berlin 1901.

Fremdwerte, die wieder dreifacher Art sein können: altruistische (Gefallen an Zuständen und Personen anderer einzelner Menschen), soziale (Gefallen an menschlichen Gesamtheiten) und ideelle (Gefallen an Wahrheit, Schönheit und Sittlichkeit).

Die Akte des höheren Willens sind Akte des Vorziehens und Wählens. Es gibt ein analytisches und ein synthetisches Vorziehen. Bei ersterem richtet sich die Wahl des Besseren nach den bereits vorangehenden Gefallensakten. Das satter Gefallende wird analytisch stets dem minder satt Gefallenden vorgezogen. Das analytische Vorziehen kann nur zwischen Werten derselben Art entscheiden. Beim synthetischen Wählen aber werden wir uns erst durch den Akt des Vorziehens bewußt, was besser und was schlechter ist. Synthetisch ist also das Vorziehen (Lieberwollen), das durch seinen Akt erst anzeigt, wo ein Besseres liegt. Kein analytisches Vorziehen könnte uns bei der Entscheidung helfen, ob zwischen eigenen zuständlichen und eigenen persönlichen Werten diese oder jene vorzuziehen seien. Kraft des synthetischen Vorziehens aber setzen wir stets das Wollen vom persönlichen über das von zuständlichem Eigenwert und das Wollen fremden Wertes über das von allem Eigenwert[1]. Es bewirkt, daß das Wollen persönlichen Wertes im Lichte höherer Würde strahlt als das Begehren von zuständlichem Wert, und ebenso, daß der Fremdwert uns mit höherer Würde entgegentritt als der Eigenwert. „Wir spüren diese Würde mit einer tiefinnerlichen Nötigung .... Innerer Normzwang ist es. Er geht nicht unserem synthetischen Vorziehen voran, sondern waltet in ihm."

In den beiden genannten Normgesetzen des synthetischen Vorziehens kommt das von Wundt aufgestellte Gesetz der Heterogonie der Zwecke zum Vorschein, demzufolge im Laufe der Kultur stets die unsinnlichen Motive die sinnlichen, die unselbstischen die selbstischen ablösen[2]. Dieses Gesetz kann kein Naturgesetz sein, da die sinnlichen Triebe meist die stärksten sind. Es muß ein anderes Übergewicht sein, durch das die unsinnlichen und unselbstischen Motive auf das menschliche Gemüt wirken. Im synthetischen Vorziehen ist es gefun-

[1] Ebd. 43.

[2] Wundt selbst erklärt dieses Gesetz der Heterogonie der Zwecke also: „Mit diesem Namen wollen wir die allgemeine Erfahrung bezeichnen, daß in dem gesamten Umfang freier menschlicher Willensvorgänge die Wirkungen der Handlungen mehr oder weniger weit über die ursprünglichen Willensmotive hinausreichen, so daß hierdurch für künftige Handlungen neue Motive entstehen, die abermals neue Wirkungen hervorbringen, an denen sich nun der gleiche Prozeß der Umwandlung von Erfolg in Motiv wiederholen kann." Dieses Gesetz ist es, „welches hauptsächlich über den wachsenden Reichtum sittlicher Lebensanschauungen Rechenschaft gibt, in deren Erzeugung sich die sittliche Entwicklung betätigt" (Ethik, I[4], 284). Es dürfte

den. Dieses erklärt uns auch die Autonomie des Willens; denn es folgt keinem fremden Zwang, sondern selbsteigenen Regeln. Nicht Denkregeln sind es, die das sittliche Wollen regeln, sondern apriorische, eigenbürtige Normen des Willens, die Normen des analytischen und synthetischen Vorziehens. Dem rationalistischen Apriorismus Kants tritt so der voluntarische Apriorismus ergänzend zur Seite.

Der Begriff des sittlich Besseren, d. h. des synthetisch Vorgezogenen, ist nach Schwarz der wichtigste aller sittlichen Begriffe. Was ist aber sittlich gut? Dieser Begriff ist „kein bloßer Positiv zu dem Komparativ des sittlich Besseren"; er bedeutet vielmehr das Wählen im Sinne des synthetischen Vorziehens, sobald der Anwendungsfall dazu gegeben. Sittlich böse sind Wahlakte, in denen wir die Regeln des synthetischen Vorziehens bewußt oder im Sinnesrausche verletzen.

Die Quelle des sittlichen Bewußtseins ist das unmittelbare Gefallen am richtigen und Mißfallen am falschen Vorziehen und Wählen. Wie wir als erkennende Wesen Gefallen haben an der Wahrheit, so haben wir als wollende Wesen unmittelbares Gefallen am richtigen, Mißfallen am unrichtigen Wollen. Das liegt in der Natur des Willens[1]. Ist das Gefallen an der sittlichen Wahrheit einmal geweckt, so werden wir es nicht wieder los. Es ist wie eine Gesinnungsrevolution, die den Menschen ergreift.

In zwei besonderen Teilen (Personwertmoral und Fremdwertmoral) sucht nun Schwarz aus den beiden Grundnormen alle Pflichten abzuleiten. Aus der Norm, daß persönliche Werte stets den Zustandswerten vorzuziehen, folgen die Pflichten der Billigkeit und Gerechtigkeit (Moral der Selbstbejahung), aus der Norm, daß Fremdwerte stets den Eigenwerten vorzuziehen, folgen die Pflichten der Hingabe an Fremdwerte (Moral der Selbstverneinung). Während in der Personwertmoral die stoische Tugend, das Wollen wahren Personenwertes geübt wird, kommt in der Fremdwertmoral die christliche, selbstlose Tugend zur Geltung, die alles Eigene hintansetzt, um Fremdzwecke zu verwirklichen[2].

„Der selbstlos Sittliche will gar kein Glück für sich; er sucht weder seine irdische noch himmlische Seligkeit", auch nicht Tugend oder Ehrung vor sich oder vor Gott. „Der rechte sittliche Geist kommt in der einen großen Stunde, die man erleben kann, der Stunde der großen Selbstverachtung. Da wird einem nicht nur das eigene Glück zum Ekel, sondern auch die eigene Vernunft und Tugend." „Diese Stunde ist die Sterbestunde des Ich. Demütig macht sie den Menschen und läßt ihn erkennen, wie wenig an ihm liegt.

wohl schwer halten, ein solches „Gesetz" aus der Erfahrung nachzuweisen. Dasselbe ist nur a priori aufgestellt, um die sittliche Entwicklung erklären zu können. Es kann geschehen, daß unsere Handlungen Wirkungen hervorbringen, die nicht beabsichtigt waren und zum Motiv für neue Handlungen werden können; aber das gibt noch kein Recht, ein allgemeines Gesetz im Sinne aufsteigender Sittlichkeit anzunehmen.

[1] Das sittl. Leben, 96. [2] Ebd. 261.

Der lautere Liebegeist zu Fremdwerten, die ihn rufen, erfaßt ihn, und er wird zum reinen Toren."

„Die andere große Stunde ist die Geburtsstunde der vollen und ganzen Sittlichkeit, deren Gegensatz die vereinzelte und stückweise ist. Die Einzelhingabe gilt immer nur dem oder jenem Fremdwert; sie erfindet sich z. B. einen besondern Dienst Gottes. Mit der vollen und ganzen Sittlichkeit dagegen dringen wir zum unmittelbaren Gefallen an unserer Willensnorm durch. Jetzt erkennen wir, daß schlechtweg das Wollen für Fremdwerte und damit all solches Wollen sittlich ist, während es auf den Gegenstand nicht viel ankommt. Da werden wir dann mit einem fröhlichen Geiste getauft und frei von der Angst und dem Fluche der Gebote[1]." Die Sittlichkeit darf nicht als von Gott befohlen angesehen werden. „Die ethischen Normen wären dann unserem Willen fremd (heteronom)." Das Sittengesetz ist vielmehr „dem menschlichen und dem göttlichen Willen gleich eigen". Gott gibt die sittlichen Gebote „weder zu seinem besondern Ehr und Preis", noch „weil sie das weiseste Mittel zur Weltregierung sind". „Vielmehr das sittliche Gesetz in unserem Willen ist sein — Wille. Es ist der Abglanz seines heiligen göttlichen Wesens in dem unsern[2]."

Das richtige Verhältnis von Religion und Moral kann nach Schwarz nur auf dem Boden des moralischen Glaubens an Gott erkannt werden. Der Mensch kann zu Gott gelangen nicht nur durch die Erfahrung seines Fühlens (religiöser Abhängigkeitsglaube) oder durch das kausale Denken (logischer Gottesglaube), sondern auch durch die Erfahrungen seines Wollens (moralischer Gottesglaube). Das Innerste unseres Willens ist in Gott geboren und erschließt uns so einen neuen, selbständigen Weg zum Quell alles Lebens. „Es ist sein eigen Bild, das der Allgütige und Allgerechte in uns mit diesem (sittlichen) Gesetz hineingelegt hat. In jeder sittlichen Aufgabe, die aus jenen Normen hervorgeht, ertönt daher der Ruf Gottes, und er ertönt in keiner andern Weise. Gott selbst lädt uns in unserem Willensgesetz zum moralischen Handeln. Dies ist schon Gottesdienst und der einzige, der möglich ist[3]."

„Steht das Wollen unselbstischen Wertes höher als das Wollen selbstischen Wertes, so ist notwendig das am meisten selbstlose Wollen das sittlichste[4]." Der höchste Beruf ist der gemeinsamste, „der Dienst für ein soziales Ganzes"; oder für das Kulturideal, „das Ideal eines Staatslebens, das in seinen Zielen und Einrichtungen den Sittlichkeitsgedanken verkörpert". „Die Lehre, daß ein solches Staatswesen Selbstzweck, daß es der höchste Zweck sein müsse, möge Impersonalismus heißen."

„So endet die Nachforschung über das höchste Gut damit, daß ein Ideal aufglänzt. Nicht auf Übererden und Paradiese weist es, sondern legt seinen Ewigkeitsgehalt in das Diesseits... Der höchste Zweck, den es für Erdgeborne gibt, sind nicht andere Erdgeborne, sondern blühende Gemeinwesen.

---

[1] Ebd. 263. [2] Ebd. 334.
[3] Schwarz, Das sittliche Leben, 350. [4] Ebd. 352.

Sie werden blühen, wenn das reine Gefallen an menschlicher Sittlichkeit, und durch dieses der Geist der selbstlosen Hingabe und Gerechtigkeit in ihnen regiert."

Es ist erfreulich, daß Schwarz für den Glauben an den persönlichen außerweltlichen Gott eintritt und im Menschen das geschaffene Ebenbild Gottes erblickt. Aber von diesem Standpunkt begreift man nicht, wie er den höchsten Zweck des Menschen in das Diesseits, und zwar in die Kulturförderung verlegen kann. Der Unendliche, der Inbegriff und Urquell alles Guten, muß auch das Endziel aller Dinge sein. Und wozu hat der Schöpfer dem Menschenherzen diesen unstillbaren Drang nach vollkommenem Glück eingepflanzt? Wollte der Allgütige den Menschen nur necken und äffen? Denn daß ein wahres vollkommenes Glück in dem kurzen und wechselvollen „Diesseits", welches mit Todesangst und Verwesung endet, nicht zu finden ist, kann niemand leugnen.

Der wahrhaft Sittliche will nach Schwarz gar kein Glück für sich, weder das irdische noch das himmlische, ja es wird ihm „das eigene Glück zum Ekel". Wo finden sich solche Menschen? Menschen, die aus Liebe zum abstrakten Kulturideal allem entsagen, sich selbst zu reinem Opfer bringen? Übrigens ist es nur Schein, daß der Schwarzsche Heilige ganz auf sein Glück verzichte. Er handelt aus reinem Gefallen am richtigen Wählen. Dieses ungesättigte Verlangen will er befriedigen. Recht befremdlich klingt die Behauptung, daß die Erfüllung der sittlichen Aufgabe der einzig mögliche Gottesdienst sei, daß es also keinen direkten Gottesdienst gebe. Diese Behauptung wird überall als selbstverständlich hingestellt. Schwarz weiß doch, daß die Menschheit von jeher allgemein anders gedacht und gehandelt hat. Wenn Gott unser Schöpfer und Herr, ist es dann nicht billig und recht, daß wir ihn über alles lieben, uns ihm unterwerfen?

Der Wert soll ferner nach Schwarz nicht eine Eigenschaft in den Dingen sein, sondern eine Eigenschaft, die wir den Dingen beilegen. Durch unsere subjektiven Akte des Gefallens und Mißfallens, des analytischen und synthetischen Vorziehens prägen wir Werte. Das heißt das richtige Verhältnis auf den Kopf stellen. Wenn ich einem gesunden Pferde einen höheren Wert beilege als einem kranken und einem Gemälde eines Raffael einen höheren als dem eines gewöhnlichen Malers, so bin ich mir sehr wohl bewußt, daß dieses Urteil in den Dingen selbst seinen Grund hat.

Schwarz nimmt deshalb zu dem synthetischen Vorziehen seine Zuflucht, weil er meint, „Erwägungen" könnten uns nicht dazu führen, immer Personwerte über Zustandswerte und Fremdwerte zu setzen. Das können wir nicht zugeben. Er sucht ja selbst zu beweisen, daß

Personwerte höher stehen als Zustandswerte, Fremdwerte höher als Eigenwerte. Ja an einer Stelle behauptet er, um sittlich zu handeln, dürfe man sich den Motiven nicht blind überlassen, sondern müsse man ihnen in bewußtem Entschluß beistimmen. Damit ist anerkannt, daß die bewußte Erkenntnis dem Vorziehen vorausgehen muß, soll dieses vernünftig sein. Was sodann die Fremdwerte angeht, so läßt sich ihre Bedeutung leicht aus der Natur des Menschen ableiten. Der Mensch ist seiner Natur nach ein soziales Wesen und deshalb ist ihm auch alles mit dem Gesellschaftsleben unvereinbare Handeln böse; dagegen ist ihm das Handeln gut und angemessen, welches zur Erhaltung und zum Gedeihen der Gesellschaft erfordert wird (vgl. oben S. 204).

2. Auch Max Scheler unternimmt es, eine „absolute, apriorische und emotionale Ethik" zu konstruieren[1].

Scheler verwirft mit Kant jede „Güter- und Zweckethik". Machen wir die Güte einer Person oder Handlung von ihrem Verhältnis zu einer als wirklich gesetzten Welt abhängig, so ist auch die Güte oder Schlechtheit des Willens von dem zufälligen Dasein dieser Güterwelt und von ihrer erfahrungsmäßigen Erkenntnis abhängig gemacht und wandelbar. Kant irrte aber, indem er bei Begründung der Ethik auch von den Werten absehen wollte, die sich in den Gütern darstellen. Die Wertbegriffe sind nicht von den Gütern abstrahiert. Werte, wie angenehm, reizend, lieblich, freundlich, vornehm, edel sind uns prinzipiell zugänglich, ohne daß wir sie uns als Eigenschaften von Dingen oder Menschen vorstellen. Daß ein Mensch oder eine Handlung vornehm oder gemein, gut oder böse ist, kann nicht aus der Erfahrung durch Vergleichung gewonnen werden. So ist uns z. B. ein Mensch peinlich, abstoßend oder angenehm und sympathisch, ohne daß wir anzugeben vermögen, woran das liegt. Auch das Höhersein einer Sache an Wert können wir erfassen, ohne eine der Genauigkeit dieser Erfassung entsprechende Kenntnis der Sache zu haben.

„Definierbar ist natürlich hier nichts, wie bei allen letzten Wertphänomenen. Wir können nur auffordern, genau hinzusehen, was wir im Fühlen eines Bösen oder Guten unmittelbar erleben[2]." Nach Scheler gibt es nämlich nicht nur eine logische, sondern auch eine alogisch-apriorische Seite des Geistes. Das Wollen ist nicht ein bloßes Anwendungsgebiet für das Denken, es ist mit einer Gesetzmäßigkeit derselben Ursprünglichkeit behaftet, wie das Denken. Die Wertaxiome sind ganz unabhängig von den logischen Axiomen. Der reinen Logik steht eine reine Wertlehre zur Seite. Wertphänomenologie und Phänomenologie des emotionalen Lebens ist als ein vollständig selbständiges, von der Logik un-

[1] Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik, I. Teil, 1913, II. Teil, 1916, S. 281; ferner: Vom Ewigen im Menschen, I. Religiöse Erneuerung 1921.

[2] Ebd. 20.

abhängiges Forschungsgebiet anzusehen[1]. Das Fühlen, Vorziehen, Lieben und Hassen des Geistes hat seinen eigenen aprioriſchen Gehalt, der von der induktiven Erfahrung so unabhängig ist wie die reinen Denkgesetze. Hier wie dort gibt es eine Wesensschau der Akte mit ihren Materien, eine Evidenz und strengste Exaktheit der phänomenologischen Feststellung.

Der eigentliche Sitz alles Wertapriori (auch des sittlichen) ist die im Fühlen, Vorziehen, in letzter Linie im Lieben und Hassen sich aufbauende Werterkenntnis resp. Werterschauung, sowie die der Zusammenhänge der Werte, ihres „Höher-" oder „Niedrigerseins", d. h. die sittliche Erkenntnis. Diese Erkenntnis erfolgt in spezifischen Funktionen und Akten, die von allem Wahrnehmen und Denken toto coelo verschieden sind und den einzig möglichen Zugang zur Welt der Werte bilden[2]. Im fühlenden, lebendigen Verkehr mit der Welt, im Lieben und Hassen selbst blitzen die Werte und ihre Ordnungen auf. Ein auf Wahrnehmung und Denken beschränkter Geist wäre absolut wertblind.

Daß ein Wert höher sei als ein anderer, wird in einem besonderen Akt der Werterkenntnis erfaßt, der „Vorziehen" heißt und verschieden ist vom „Wählen". Das Wählen setzt die Kenntnis des Höherseins eines Wertes voraus, das Vorziehen aber nicht. So sagen wir: ich ziehe die Rose der Nelke vor, ohne an eine Wahl zu denken. Für das Vorziehen gibt es intuitive Vorzugsevidenz, die durch keinerlei logische Deduktionen zu ersetzen ist. Die Werte sind eben „unreduzierbare Grundphänomene der fühlenden Anschauungen". In diesen Anschauungen sind auch die Rangordnungen der Werte gegeben. Höher als die Sachwerte stehen die Aktwerte, höher als diese die Zustandswerte, die höchsten sind die Personenwerte, die sich auf die Person selbst und ihre Heiligkeit beziehen.

Das Schlußergebnis, zu dem Scheler gelangt, ist folgendes: Der höchste und endgültige Sinn der Welt ist „das mögliche Dasein höchstwertiger und positivwertiger Personen (Einzel- und Gesamtpersonen)", „ein solidarisches Personenreich bester Personen"[3]. Die sittlichen Normen sind gut oder schlecht, je nachdem sie das mögliche Werden guter oder schlechter Personen in letzter Linie fördern oder hemmen." Hier wird gut und bös an einem Zweck gemessen, und Scheler kommt zu einer Art Utilitarismus, den er sonst scharf bekämpft.

Die Grundlage des Schelerschen Systems bildet die Annahme der alogischen Seite des Geistes, welche unabhängig von der rationalen Logik die Werte gefühlsmäßig erschaut oder erfaßt. Diese Grundlage ist nicht tragfähig. Der Verstand reicht vollständig dazu aus, die Werte zu erkennen, zu beurteilen. Scheler beruft sich auf Blaise Pascal, der oft von „ordre du coeur", von „Logique du coeur" redet und behauptet, „Le coeur a ses raisons." „Er versteht darunter eine

[1] Ebd. 60. [2] Ebd. 64. [3] Ebd. 596 f.

ewige und absolute Gesetzmäßigkeit des Fühlens, Liebens und Hassens, die so absolut ist, wie die der reinen Logik, die aber in keiner Weise auf intellektuelle Gesetzmäßigkeit reduzierbar ist[1]." Man habe diese Ausdrücke so verstanden, als wolle Pascal nur den Einfluß des Herzens auf die Verstandestätigkeiten betonen, aber dieser wolle vielmehr sagen: „Es gibt eine Erfahrungsart, deren Gegenstände dem ‚Verstande' völlig verschlossen sind, für die dieser so blind ist, wie Ohr und Hören für die Farbe."

Selbst wenn diese mehr als zweifelhafte Erklärung richtig wäre, die Autorität Pascals reicht nicht aus, um die ganze bisherige Psychologie umzustoßen und eine alogische Erfahrungsseite des Geistes anzunehmen. Die Beweise, die Scheler für seine Ansicht vorbringt, sind unstichhaltig. Wenn ich sage: „ich ziehe die Rose der Nelke vor", so will ich damit nur sagen: ich schätze oder werte die Rose höher als die Nelke, in meinem Urteil steht die Rose höher als die Nelke. Dieses Urteil ist die Schlußfolgerung aus der Kenntnis und dem Vergleich der beiden Blumen. Wenn wir sagen, ein Mensch komme uns abstoßend oder sympathisch vor, ohne daß wir genau angeben können warum, so ist damit — abgesehen von rein sinnlicher Zu- und Abneigung — nicht gesagt, wir hätten keinerlei Gründe dafür, sondern nur, wir hätten uns bisher noch keine klare Rechenschaft darüber zu geben vermocht. Für das emotionale Vorziehen ist damit nichts gewonnen.

Merkwürdig ist, daß Scheler nirgends genau erklärt, was man unter Wert zu verstehen habe. Auch der Begriff des Guten, der Kardinalbegriff der Ethik, bleibt völlig im Dunkeln. Kein Wunder, daß sich überall eine große Unklarheit fühlbar macht. Seine Auffassung vom alogischen Wertfühlen, führt ihn zu sonderbaren Schlußfolgerungen. So kann es nach ihm eigentliche „Glaubens- und Liebespflichten" nicht geben. „Es gehört zum Wesen des Glaubensaktes und des Liebesaktes, daß diese Akte durch Imperative und Normen unbestimmbar sind. Zu einem Glauben und einem Lieben kann eine ‚Verpflichtung' im strengen Sinne nicht existieren." (Ebd. 224.) Danach wäre also die ganze Christenheit in die Irre gegangen, wenn sie von jeher die Gebote des Glaubens und der Liebe als die Hauptgebote Christi hingestellt hat[2].

Vom Menschen behauptet Scheler, die Evolutionstheorie habe gezeigt, daß er ein Entwicklungsergebnis sei. Damit habe sie die Vor-

[1] Ebd. 265 f.

[2] Das Vatikanische Konzil definiert: „Wenn jemand behauptet, die menschliche Vernunft sei so unabhängig, daß ihr der Glaube von Gott nicht geboten werden könne, der sei im Banne." Denzinger, Enchiridon n. 1810.

stellung, daß im Menschen als Menschen besondere und eigenartige psychische oder physische Naturagentien tätig seien, ein für allemal unmöglich gemacht. Wahrscheinlich gehen die Menschenrassen „auf verschiedene tierische Wesen zurück, welche die gemeinsamen Vorfahren der Menschenart und der Primaten sind." (Ebd. 280.) Im Zusammenhang damit wird der Satz verständlich: „Im Gegensatz zu den falschen Versuchen einer gewissen Art von Philosophie, dem Menschen als Naturgattung spezifische ‚Anlagen' zur Sprache, zur Sittlichkeit, Vernunft, ja eine sogen. unsterbliche Seelensubstanz anzudichten usw., leugnen wir ausdrücklich schon den Sinn dieser Versuche." (Ebd. 300.)

Sehr unklar ist, was Scheler von der Gottesidee sagt. Der Mensch ist der Träger einer Tendenz, welche alle möglichen Lebenswerte transzendiert und deren Richtung auf das „Göttliche" geht. Es gibt „eine apriorische Wertidee des ‚Göttlichen', welche keinerlei historische oder induktive Erfahrung voraussetzt; ja auch das Dasein einer Welt und eines Ich in keiner Weise zur Fundierung hat." (Ebd. 303.) „Wir nehmen mit dem Gesagten den Wahrheitskern auf, der seit Augustin jener philosophischen Gedankenrichtung einwohnt, die man ‚Ontologismus' genannt hat." Dieser Wesenskern besteht darin, daß es ein letztes Element unmittelbarer und anschaulicher Natur in allen religiösen Objektideen gebe. „Völlig zurückzuweisen ist aber die mit allen bisherigen Formen des Ontologismus meist verbundene Ansicht, daß wir auch das Dasein im Sinne eines substantiell Wirklichen (Gottes) auf diese Weise erfassen können." (Ebd. 304.) Das Wertmoment bildet nicht ein Prädikat der schon gegebenen Gottesidee, sondern ihren letzten Kern, um den sich alle begrifflichen Fassungen und Bildvorstellungen vom Wirklichen erst sekundär herum kristallisieren. Ein jeder Gott wird schließlich so gedacht und vorgestellt, wie es seinem primär gegebenen Wertwesen entspricht. Damit löst sich die tiefsinnige Paradoxie des Wortes Pascals: ‚Ich würde dich nicht suchen, wenn ich dich nicht schon gefunden hätte' auf. Dieses ‚gefunden' geht eben auf jenes Haben des Wertwesens Gottes in den geistigen Augen des Herzens und der Liebe, in dem Aufblitzen dieser Qualitäten, im Vollzug dieser emotionalen Akte, und jenes ‚Suchen' geht auf die begriffliche Bestimmung und Vorstellungsweise, die jenem schon ‚gefundenen' Göttlichen gemäß stattfindet." Deshalb kann in jenem Kerne der Gottesidee größter Individuen und Gruppen Einigkeit sein, die in ihren begrifflichen Fassungen weit auseinandergehen. Das kann nur heißen, alle suchen das Göttliche, den unendlichen Wert, aber jeder stellt es sich in anderer Weise vor entsprechend seiner Bildung und seiner Umgebung. Wenn wir ihn richtig verstehen, hält es Scheler für unmöglich, daß wir von den

geschaffenen Dingen ausgehend mit dem natürlichen Lichte der Vernunft Gott den Einen und Wahren als Person mit Sicherheit erkennen können[1].

Frömmigkeit bedeutet das subjektive Verhalten gegenüber dem jeweilig als positiv vorgestellten und gedachten Göttlichen, und dieses Verhalten kann bei allen möglichen objektiven Götter- und Gottesideen bei verschiedenen Individuen ein ganz gleiches und verschiedenes sein. Es hat sicher auch fromme Fetischisten gegeben und es kann nicht auf eine Veränderung der Frömmigkeit zurückgeführt werden, daß man nach Zeus den christlichen Gott anbetete (Ebd. 305). Hiernach wäre also die Frömmigkeit unabhängig davon, wie man sich das Göttliche vorstellt, ob als Fetisch oder als den Zeus oder den Christengott. Von den Götzenanbetern heißt es beim Propheten (Os. 9, 10): „Sie wurden abscheulich gleich dem, was sie liebten".

Obwohl das Bestreben Schelers, den sittlichen Werten ihre objektive Gültigkeit zu wahren, lobenswert ist und sich in seinem Buche zerstreut viele treffliche und feinsinnige Bemerkungen finden, können wir doch sein System wegen der verfehlten Grundlage und der vielfachen Unklarheiten nicht als befriedigend anerkennen.

3. Leonard Nelson lehnt sich in seiner Ethik an Kant an. Handlungen verdienen nur dann das Prädikat des sittlich Guten, wenn sie nicht aus irgendeiner Neigung hervorgehen, mag diese noch so stark und gutartig sein, sondern nur wenn sie aus Pflicht geschehen, d. h. nicht bloß pflichtgemäß sind, sondern aus dem Bewußtsein der Pflicht hervorgehen[2]. Pflicht ist praktische Notwendigkeit einer Handlung, die auf einem kategorischen Imperativ der eigenen Vernunft beruht. Heteronomie, d. h. Unterwerfung unter das Gesetz eines fremden Willens, geht stets aus einer Neigung oder einem Interesse hervor und ist mithin nicht sittlich.

Man könne, meint Nelson, den Begriff der Pflicht nicht auf den Begriff des Guten gründen, weil dieser mehrdeutig sei. Leider sagt er nirgends klar, worin das Gute bestehe. Nur weil bei ihm der Begriff des Guten völlig im Dunkeln bleibt, kann er behaupten, eine Handlung sei bloß deshalb gut, weil sie geboten sei.

Alles bisher Gesagte ist Kant entlehnt. Nelson fragt nun weiter, welche Handlungen das Sittengesetz gebiete. Er lehnt die Ansicht ab, daß es vergeb-

[1] Dieselbe Ansicht vertritt Scheler in seinem Werke „Vom Ewigen im Menschen", 1921.

[2] Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik, Bd. I. Kritik der praktischen Vernunft, Leipzig 1917, 81 ff.

lich sei, einen Inhalt des Sittengesetzes zu suchen. Wenn es überhaupt eine Pflicht gibt, kann das Sittengesetz nicht rein formal sein, es muß einen Inhalt haben, sonst ließe sich der Inhalt der Pflicht lediglich empirisch von Fall zu Fall bestimmen. Es bedarf eines streng allgemeinen Kriteriums oder Prinzips, mit dessen Hilfe wir entscheiden können, was im einzelnen Fall Pflicht sei (Ebd. 127). Welches ist dieses Prinzip?

Der Inhalt des Sittengesetzes kann nicht darin bestehen, daß uns die Realisierung irgendwelcher positiver Zwecke aufgegeben wäre, sondern nur in einer Regel der Beschränkung unserer positiven Zwecke. Um diese Regel zu finden, brauchen wir uns nur zu fragen, was wir von einem andern fordern, wenn er uns handelnd gegenübertritt. Wir fordern dann von ihm, daß er ebenso wie auf sein Interesse auch auf das unsrige Rücksicht nehme, das heißt, daß er die beiderseitigen Interessen gegeneinander abwäge, ohne sich dadurch beeinflussen zu lassen, welches das seinige und welches das unserige ist. Jede Person hat als solche mit jeder anderen die gleiche Würde (Ebd. 132). Dies ist also die gesuchte Regel für die Beschränkung unserer Zwecke durch die kollidierenden Interessen anderer. Man kann sie auch so fassen: „Handle nie so, daß du nicht auch in deine Handlungsweise einwilligen könntest, wenn die Interessen der von ihr Betroffenen auch deine eigenen wären", oder auch „Du sollst in eine gleiche Nichtachtung deiner Interessen einwilligen, wie du sie anderen gegenüber bewiesen hast."

Aus diesem Prinzip folgert Nelson, daß alle sittlichen Pflichten aus dem Gebot der Gerechtigkeit entspringen. Von Pflichten der Liebe kann mithin keine Rede sein, auch nicht von Pflichten gegen sich selbst. Wenn wir z. B. den Selbstmord als pflichtwidrig ansehen, kommt das daher, weil unser Leben die Vorbedingung ist für die Erfüllung der Pflichten, die wir bereits gegen andere haben. Ist jemand durch keinerlei Pflichten gegen andere an das Leben gebunden und wirft es aus Überdruß weg, so werden wir diese Handlung als unbesonnen, töricht oder unschön bezeichnen, aber nicht als pflichtwidrig. Auch die Pflichten der Mäßigkeit u. dgl. sind eigentlich nur Pflichten gegen andere. Von Pflichten der Liebe, der Ehrfurcht gegen Gott kann selbstverständlich keine Rede sein.

Die Pflichten der Gerechtigkeit sind nach Nelson bloß negativ. Sie schränken uns in der Verfolgung unserer Interessen ein. Ferner liegt es „im Begriff der Pflicht, auf das subjektive Interesse der Neigung keine Rücksicht zu nehmen[1]". Diese rigoristische Behauptung haben wir schon gegen Kant widerlegt. Sie wird nicht dadurch wahr, daß Nelson nicht müde wird, sie zu wiederholen.

[1] Ebd. 632.

4. Wie Scheler und Nelson geht auch *August Messer* in seiner Ethik von Kant aus[1]. Nachdem er dem christlichen Glauben entsagt hatte, meinte er bei Kant die richtige Ethik zu finden. Kants Autonomie und kategorischer Imperativ gefielen ihm. Doch eine Schwierigkeit blieb. „Die Frage: warum soll ich denn immer gerade gesetzmäßig handeln? findet bei Kant nur eine metaphysische Antwort, die mich nicht befriedigt." Richtiger hätte Messer gesagt, diese Frage findet bei Kant gar keine Antwort. „Wie ein kategorischer Imperativ möglich sei," schreibt Kant selbst, „läßt sich durch keine menschliche Vernunft jemals einsehen." Wir werden hierauf bei Behandlung der Pflicht zurückkommen

Welche Begründung gibt nun Messer seinem kategorischen Imperativ, immer gesetzmäßig und nicht nach launenhaftem, lediglich subjektiv bestimmten Belieben zu handeln? Er beruft sich wie Scheler auf „die Evidenz des Herzens". Es gibt nicht nur eine Evidenz des „Kopfes", sondern auch eine Evidenz des „Herzens". Es gibt Werturteile oder Wertgefühle, die sich theoretisch nicht beweisen lassen, sondern erlebt werden und in sich selbst etwas Einleuchtendes, unmittelbar Überzeugendes haben. Zu diesen Werturteilen gehört auch das Wertgefühl der „reinen Achtung" für das Gesetz.

Wohl wenige werden sich mit dieser Erklärung zufrieden geben. Es gibt keine Evidenz des Herzens. Im Gegensatz zum „Kopf" kann Messer unter „Herz" nur den Willen verstehen; denn es handelt sich um sittliche, den Sinnen nicht zugängliche Werte. Der Wille aber ist aus sich blind. Daher der alte Spruch: nihil volitum nisi cognitum. Der Wille kann zwar den Verstand in mannigfacher Weise beeinflussen, aber eine Evidenz im Willen gibt es nicht. Die „Achtung" vor dem Gesetz ist ein Urteil des Verstandes, denn achten heißt hochschätzen, urteilen, etwas sei gut oder wertvoll. Die Grundlage der Messerschen Ethik ist also nicht haltbar.

Nun kommt die weitere Frage, welches allgemeine Gesetz soll ich achten und befolgen? Hier weist uns Messer wieder auf die Werte, die ich *erlebe*. „Auf die Frage aber, *was* soll ich zum Gesetz meines Handelns machen, wäre mithin zu antworten: was ich als erreichbaren höchsten Wert (oder geringsten Unwert) jeweils erkenne." Er meint: „Diese Antwort auf die oberste ethische Frage, was denn gut sei, steht zugleich im Einklang mit der Überzeugung des allgemeinen sittlichen Bewußtseins, daß man ‚nach bestem Wissen und Gewissen' zu handeln habe".

---

[1] Ethik, 1918. Kurz faßt Messer seine ethischen Ansichten zusammen in „Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen", herausgegeben von Raymund Schmidt, Bd. III (1922), S. 172 ff.

Aber haben denn die Menschen allgemein die Überzeugung, sie seien verpflichtet, das zu wollen und zu tun, was sie jeweils als erreichbaren höchsten Wert erkennen? Keineswegs. Der Spruch: „handle nach bestem Wissen und Gewissen" besagt richtig verstanden bloß: tue nie etwas, was gegen dein Gewissen ist oder was du als sittlich verwerflich erkennst, aber keineswegs bedeutet er, man solle immer nach dem höchsten erreichbaren Wert oder nach dem Vollkommensten streben; das würde notwendig zu ganz rigoristischen Folgerungen führen.

Übrigens kann man mit der Berufung auf das Gewissen nie zu allgemein gültigen sittlichen Grundsätzen gelangen. Was ist denn das Gewissen? Wie wir später zeigen werden, ist das Gewissen nur die Anwendung der sittlichen Grundsätze auf unsere konkreten Handlungen. Je nach der Verschiedenheit dieser Grundsätze ändert sich auch das Gewissen, und diese Grundsätze hängen zum guten Teil wieder von der Weltanschauung ab, der jemand huldigt. Das Gewissen eines Epikureers lautet anders als das Gewissen eines Christen oder gar eines Katholiken. Die Menschen an ihr Gewissen als letzte Instanz verweisen, heißt schließlich die ganze sittliche Ordnung dem Belieben eines jeden anheimgeben.

§ 3. Werttheorie und Ethik.

C. v. Ehrenfels[1], ein Schüler Fr. Brentanos, will die Ethik auf der Psychologie der Werttheorie aufbauen. Die Ethik ist ihm ein Zweig der Werttheorie.

Ehrenfels sucht durch Analyse der Erfahrung zu ermitteln, welche Handlungen von uns „ethisch gewertet" werden. „Sittlich gut resp. böse werden jene Verhaltungstendenzen genannt, deren Vermehrung unter einem größeren Kreise von Mitlebenden für deren Wohl förderlich resp. schädlich, deren Verminderung schädlich resp. förderlich sein würde[2]." Müssen wir also in jedem Falle untersuchen, welche Tendenzen diese Eigenschaften haben? Nein. Im Laufe der Erfahrung werden „zur Entlastung des Intellekts" Maximen gebildet, das heißt es werden aus den Einzelfällen diejenigen Verhaltungsweisen konstruiert, die zum Ziele geführt haben, und der Entschluß gefaßt, in Zukunft diesen Regeln gemäß zu handeln. Die Gewissensregungen sind lust- oder unlustvolle Gefühle, welche als Begleiterscheinungen der ethischen Wertungen entstehen, insofern der Wertende wegen moralischer oder unmoralischer Handlungen Zuneigung oder Abscheu gegen sich selbst faßt. Sie ergeben sich aber auch aus der psychischen Nachahmungs-

[1] System der Werttheorie, Bd. I: Allgemeine Werttheorie. Psychologie des Begehrens; Bd. II: Grundzüge der Ethik (1897—1898).

[2] Ebd. II, 67.

tendenz, indem man ethische Wertungen, die zuerst auf andere gerichtet waren, nun auf sich selbst anwendet.

Zu den Ursachen des Gewissens gehören auch die „metaphysischen Überzeugungen". Solche Überzeugungen wirken besonders dadurch, daß sie von Menschen durch den „Ausblick auf die fernste Zukunft eine hoffnungsfrohe, teilnahmsvolle Grundverfassung des Gemüts ermöglichen[1]". Dazu ist der Glaube an die persönliche Unsterblichkeit nicht nötig, wenn man nur „die Überzeugung von der Ewigkeit des Psychischen überhaupt und seines Entwicklungsganges nach einer ihnen wunschgemäßen Richtung" besitzt und den „Glauben an die Unvergänglichkeit der psychischen Wirkung alles individuell Erlebten". Ohne dieses Minimum metaphysischer Überzeugungen geht dem Menschen „mit der inneren Freudigkeit zugleich eine der kräftigsten Nährwurzeln moralischer Ausbildung verloren".

Die Regel, daß nur solche Verhaltungstendenzen ethisch positiv gewertet werden, von denen zu wünschen wäre, daß alle Menschen sie besäßen, ist nach Ehrenfels verfehlt. Zwar scheinen wenige Sätze so selbstverständlich wie der, „daß die Welt doch um viel schöner wäre, wenn es mehr gute und weniger schlechte Menschen gäbe. Diejenigen, welche diesen Satz aussprechen, bedenken jedoch nicht, daß das Menschengeschlecht nur über ein bestimmtes Maß von Lebenskraft verfügt". Die moralischen Dispositionen stellen große Ansprüche an die Lebenskraft, was bei den unmoralischen nicht der Fall ist. Wer also mit der vorhandenen Lebenskraft die moralischen Eigenschaften vermehren wollte, müßte die übrigen zur Entwicklung notwendigen Fähigkeiten reduzieren, und das Ergebnis wäre eine nervös überreizte pessimistische Gesellschaft. „Was aber die unmoralischen Dispositionen betrifft, welche nicht in einem Mangel, sondern in positiven Fähigkeiten beruhen . . ., so ist zu bedenken, daß sie in dem Lebensprozeß der menschlichen Gesellschaft mannigfache Funktionen verrichten und ihre vollkommene Streichung oder wesentliche Reduzierung von Nachwirkungen sein könnte, welche sich bei unserer unvollkommenen Kenntnis von den soziologischen Zusammenhängen . . . gar nicht ermessen lassen. So z. B. kann große moralische Verruchtheit in relativ wenigen Ausnahmeindividuen ohne Zweifel moralisch fördernd wirken; zugleich wirkt sie festigend auf die Solidarität und die gemeinen Schutzmaßregeln der moralisch Gesinnten, belebt das psychologische Interesse, gibt der Phantasie Nahrung und Anregung[2]."

Wenn diese Schlußfolgerung richtig ist, läßt sich schwer einsehen, mit welchem Recht Ehrenfels ein solches Individuum unmoralisch nennt. Es trägt ebensoviel, ja vielleicht noch mehr zum Gesamtwohl bei als ein sogenanntes moralisches Durchschnittsindividuum. Wenn es sich nun gar als Ziel seiner Verruchtheit das Gesamtwohl vorsetzte, warum sollte es denn nicht Anspruch darauf haben, moralisch genannt zu werden? Jedenfalls müßte vom Standpunkt unseres Ethikers die

[1] Ebd. II, 173.
[2] Grundzüge der Ethik, II, 231.

gesellschaftliche Autorität dafür Sorge tragen, daß es nie an solchen Ausnahmeindividuen fehle, gerade wie man Hechte in den Karpfenteich wirft, um etwas Leben in die träge Gesellschaft zu bringen.

Ehrenfels bleibt sich auch nicht konsequent. Er hält an dem Satze fest, daß nur die Dinge sittlichen Wert haben, die wir werten, und doch sollen wir auf empirischem Wege unsere sittlichen Maximen bilden. Wenn die Erfahrung zu diesen Maximen ausreicht, warum nicht auch, um die allgemeinsten sittlichen Begriffe zu bilden? Es ist auch nicht richtig, daß nur die Verhaltungstendenzen ethisch gewertet werden, die einem größeren Gesellschaftskreis förderlich sind. Von jeher haben die Menschen Ehrfurcht und Liebe gegen Gott für sittlich gut gehalten und zwar ohne Rücksicht auf ihren sozialen Nutzen[1].

Viertes Buch.

Von der subjektiven sittlichen Gutheit.

Damit ein Maler ein Kunstgemälde verfertige, bedarf er vor allem eines passenden *Gegenstandes*; dann muß er dieses Vorbild kunstgerecht auf die Leinwand bringen; endlich muß er, um ein eigentlicher Künstler zu sein, die dauernde *Fertigkeit* zu solch künstlerischem Schaffen besitzen. Ähnlich gehören auch zum sittlich guten Handeln drei Dinge: a) ein sittlich guter *Gegenstand* unseres Handelns (Wollens); b) die richtige *Betätigung* unserer Fähigkeiten in bezug auf denselben; und endlich c) die dauernde *Fertigkeit* zu solchen Betätigungen. Die beiden letzten Erfordernisse machen den Menschen im eigentlichen formellen Sinne gut, die sittlich guten Gegenstände (Objekte) dagegen sind die notwendige Voraussetzung beider. Der Mensch wird ja *unmittelbar und formell* gut oder schlecht nicht durch die Gegenstände seines Handelns, die oft außer ihm liegen und von ihm unabhängig sind, sondern durch sein eigenes freies Wollen und Handeln.

Worin die *objektive* Gutheit bestehe, wissen wir bereits (S. 194 u. 205 ff.). Wir haben jetzt noch die *formale* oder *subjektive* Gutheit zu untersuchen. Und weil diese zunächst den freien *Handlungen* zukommt und dann auch den dauernden *Fertigkeiten* zu denselben (den Tugenden), so behandeln wir im ersten Kapitel die subjektive Gutheit der menschlichen Handlungen, im zweiten die Tugenden.

---

[1] Ausführlicher haben wir das System von Ehrenfels besprochen im Philosophischen Jahrbuch, XII (1899), 441 ff., und XIII (1900), 63 ff.

Erstes Kapitel.

Von der subjektiven Gutheit der menschlichen Handlungen.

Erster Artikel.

Von der subjektiven Gutheit der äußeren Handlungen.

Damit wir sittlich gut handeln können, muß die Vernunft einen Gegenstand als gut und angemessen erkannt haben. Entschließt sich der Wille frei zu dem, was ihm die Vernunft als guten Gegenstand vorstellt, so wird er subjektiv und im eigentlichen Sinne sittlich gut, so daß er Lob verdient. Vom Willen fließt dann diese subjektive Gutheit auf die äußeren Handlungen über, die vom freien Willen ausgehen.

Zwischen dem sittlichen Charakter der Willensbetätigungen und dem der übrigen menschlichen Handlungen besteht aber eine so große Verschiedenheit, daß man sie notwendig getrennt betrachten muß, um Unklarheiten zu vermeiden. Wir handeln zuerst von den äußeren Handlungen. Darunter verstehen wir hier alle Betätigungen des Menschen mit Ausnahme der Willensakte. Also auch die Tätigkeiten des Verstandes, des Gedächtnisses werden hier unter den äußeren Handlungen begriffen.

Die äußeren Handlungen sind in bezug auf ihre objektive Gutheit oder Schlechtheit vom Willen unabhängig (S. 205 f.). Diese ist etwas objektiv Gegebenes, das vom Verstande bloß erfaßt zu werden braucht. Dagegen hängt ihre subjektive Gutheit ganz und gar vom Willen ab[1]. Die äußeren Handlungen sind nämlich nur insofern wahrhaft sittliche Handlungen, als sie an der Freiheit des Willens teilnehmen oder unter seiner Herrschaft vollzogen werden. Sie sind also nicht aus sich selbst sittlich, sondern nur durch Teilnahme

---

[1] Klar gibt der hl. Thomas den Unterschied zwischen der formalen und objektiven Gutheit der äußeren Handlungen in folgenden Worten an (Quaest. 2 de malo a. 3): Actus exterior dupliciter considerari potest: uno modo secundum quod est in apprehensione secundum suam rationem: alio modo secundum quod est in operis executione. Si ergo consideretur actus secundum se malus, puta furtum vel homicidium, prout est in apprehensione secundum suam rationem, sic primordialiter in ipso invenitur ratio mali: quia non est vestitus debitis circumstantiis, et ex hoc ipso, quod est actus malus, i. e. privatus debito modo, specie et ordine, habet rationem peccati. Sic enim in se consideratus comparatur ad voluntatem ut obiectum, prout est volitus. Sicut autem actus sunt praevii potentiis, ita et obiecta praevia actibus: unde primordialiter invenitur ratio mali et peccati in actu exteriori sic considerato, quam in actu voluntatis: sed ratio culpae et moralis mali completur secundum quod accedit actus voluntatis et sic completive malum culpae est in actu voluntatis: sed si accipiatur actus pec-

an der Sittlichkeit des Willensaktes. Folglich können sie auch an den Attributen der Sittlichkeit nur durch Vermittlung des freien Willens teilnehmen: *sie sind gut oder bös, je nachdem sie vom guten oder bösen Willen ausgehen.*

Dieser Grundsatz gilt von *allen* äußeren Handlungen; also nicht bloß von den objektiv gleichgültigen, wie z. B. lesen, reden, gehen usw., sondern auch von denjenigen, die ihrer Natur nach objektiv gut oder schlecht sind, wie z. B. lügen, stehlen usw. Sobald vorausgesetzt wird, der Wille, zu lügen oder zu stehlen, sei gut, ist auch die aus ihm hervorgehende Tat formal oder subjektiv gut.

Freilich ist eine solche Voraussetzung ohne *schuldlosen Irrtum* unmöglich, aber nicht, weil Lüge oder Diebstahl aus sich *subjektiv* schlecht wären, sondern weil sie schlechte Objekte sind, deshalb bei richtiger Beurteilung den Willen subjektiv schlecht machen und dann *durch den Willen* bei der wirklichen Ausführung selbst *subjektiv* schlecht werden. Man sagt vom hl. Crispinus, er habe Leder gestohlen, um den Armen Schuhe zu verfertigen. Das ist eine Fabel[1], aber sie dient doch zur Beleuchtung des obigen Grundsatzes. Angenommen, Crispinus habe die ehrliche *Überzeugung* gehabt, die Entwendung fremden Eigentums zum Zweck des Almosens sei erlaubt, so war seine Tat *subjektiv gut*, obwohl sie *objektiv* schlecht war. Die subjektive Gutheit unseres Wollens hängt ja nicht von dem Gegenstande ab, wie er in sich ist, sondern wie er von uns erkannt wird.

Hieraus folgt, daß die äußere Tat und der innere Willensakt, aus dem sie hervorgeht, in *sittlicher* Beziehung nur *eine Handlung* ausmachen und *dieselbe* subjektive sittliche Gutheit oder Bosheit besitzen, obwohl sie physisch voneinander verschieden sind. Es folgt ferner, daß die äußere Handlung aus sich der sittlichen Gutheit und Schlechtheit des Willensaktes nichts hinzufügt. Sie ist für die subjektive Gutheit und Schlechtheit nur der Leib, der all sein sittliches Leben vom Willen erhält. Der Wille ist die *Seele* des ganzen sittlichen Lebens, die Zen-

---

cati secundum quod est in executione operis, sic primordialiter et per prius est culpa in voluntate. Ideo autem diximus per prius esse malum in actu exteriori quam in voluntate, si actus exterior in apprehensione consideretur: e converso autem si consideretur in executione operis; quia actus exterior comparatur ad actum voluntatis ut obiectum, quod habet rationem finis. Finis autem est posterior in esse, sed prior in intentione. Das hier von der Schlechtheit der äußeren Handlungen Gesagte gilt in gleicher Weise von ihrer Gutheit. Man vgl. noch S. th. 1, 2, q. 20, a. 1 ff.

[1] Die Fabel ist durch Mißverständnis einer alten Legende entstanden, in der es heißt: „Sankt Crispin macht den Armen Schuh und stallt (stellt, schenkt) ihnen auch das Leder dazu." Aus „stallt" machte der Übersetzer: „stahl".

tralsonne, um die sich alle sittlichen Erscheinungen drehen. Daher kann dieselbe äußere Handlung subjektiv bald gut, bald schlecht sein, je nachdem der Wille gut oder böse ist. Schreiben, lesen sind so lange sittlich gut, als der Wille des Schreibenden, Lesenden gut ist; wird dieser Wille schlecht, so werden auch sie sofort schlecht[1].

Aber, ließe sich einwenden, die äußere Handlung ist die Wirkung des Willens. Der Wille wird aber nicht gut durch das, was er bewirkt. Hierauf ist zu erwidern, daß die Handlung, insofern sie vom Willen ausgeht oder von ihm bewirkt wird, nicht den Willen gut oder schlecht machen kann, vielmehr all ihre (formale) Gutheit oder Schlechtheit vom Willen empfängt. Bevor sich aber der Wille zu einer Handlung entschließen kann, muß der Verstand die Handlung schon erkannt und nach ihrem (objektiven) sittlichen Charakter beurteilt und dem Willen als Gegenstand des Wollens vorgestellt haben. Entschließt sich nun der Wille zu einer Handlung, die ihm der Verstand als objektiv gut vorstellt, so wird er gut, entschließt er sich aber zu einer Handlung, die ihm der Verstand als schlecht und verwerflich vorstellt, so wird er schlecht; und infolge davon wird dann auch die Handlung, die er bewirkt, formal gut oder schlecht. Übrigens sind die menschlichen Handlungen nicht der einzige Gegenstand des Willens. So ist z. B. Gott ein guter Gegenstand der Liebe des Menschen, obwohl er in keiner Weise vom menschlichen Willen bewirkt wird. Ähnliches gilt vom Gemeinwohl, vom eigenen und fremden Wohlergehen.

Wenn aber die äußere Handlung der sittlichen Gutheit des Willensaktes nichts hinzufügt, ist es dann nicht gleichgültig, ob man sie ausführe oder nicht? Das folgt nicht. Die äußeren Handlungen sind der gewöhnliche Gegenstand unseres Wollens, und der Wille kann nicht ernstlich eine äußere Handlung wollen, ohne sie auszuführen, solange dies in seiner Gewalt steht. Außerdem sind viele äußere Handlungen um ihrer selbst willen geboten oder verboten, so z. B. alle Handlungen, die dem Gemeinwohl notwendig oder schädlich sind. Ist jedoch die Ausführung dem Willen unmöglich, so beeinträchtigt diese Unmöglichkeit die Gutheit des Willens in keiner Weise. In diesem Sinne kann man sagen, daß es allein auf den Willen ankommt. Wer tut, was er kann, und aufrichtig bereit ist, mehr zu tun, dem wird der Wille für die Tat angerechnet; er hat vor Gott mehr getan als jeder andere, der zwar äußerlich Größeres leistet, aber nicht dieselbe Bereitwilligkeit des Herzens besitzt. Umgekehrt, gilt vor Gott als Mörder, wer den Willen, aber nicht die Macht hat, den Mord zu begehen[2].

---

[1] Vgl. S. Thom., S. th. 1, 2, q. 20, a. 6.

[2] Daher der Grundsatz des Kanonischen Rechts (Decret. gratian. II, 33, 3): Non ideo minus dilinquit, cui sola deest facultas. Christus sagt (Mt. 5, 28):

Hieraus ergibt sich die tröstliche Folgerung, daß der sittliche Wert nächst Gott allein vom Menschen selbst abhängt und durch keine äußere Gewalt verhindert oder ihm entrissen werden kann. Man mag ihn aller seiner äußeren Güter berauben und seine ganze äußere Wirksamkeit vernichten; seinen freien Willen kann man ihm nicht rauben und deshalb auch nicht den wahren sittlichen Wert, die sittliche Größe, die nur im guten Willen, in der rechten Gesinnung besteht[1]. Dieses kostbare Kleinod kann der Wille nur durch eigene Schuld verlieren. Deshalb kann ein armer Bettler, eine arme Lidwina, die ihr ganzes Leben auf dem Schmerzenslager zubringt, sittlich unermeßlich höher stehen als ein anderer, der mit großen Geistesgaben ausgerüstet ist und mit dem Rufe seiner Großtaten die Mit- und Nachwelt erfüllt.

Wir sagten, aus sich füge die äußere Tat der sittlichen Gutheit des Willens nichts bei. Denn aus zufälligen Ursachen wird fast regelmäßig durch die äußere Handlung die sittliche Gutheit oder Schlechtheit größer, weil der Wille selbst bei der Ausführung besser oder schlechter wird, und zwar aus einem dreifachen Grund. Der Wille ist unter sonst gleichen Umständen um so besser oder schlechter, je häufiger er sich betätigt, je dauerhafter und je energischer seine Akte sind. Nun aber wird bei der Ausführung der äußeren Handlung durchschnittlich der innere Willensakt mehrmals wiederholt. Er wird ferner länger dauern, weil die Ausführung längere Zeit in Anspruch nimmt und den Willen in derselben Betätigungsrichtung erhält. Endlich ist die Vollbringung der äußeren Handlung oft in sich angenehm oder beschwerlich, und infolge hiervon wird der Wille intensiver, energischer oder schlaffer. Ist die Handlung beschwerlich, so muß der Wille seine Energie in größerem Maße zur Anwendung bringen[2].

Zweiter Artikel.

Der gute und der böse Wille.

Da die subjektive Gutheit und Schlechtheit den äußeren Handlungen nur insofern zukommt, als sie vom Willen ausgehen, so konzentriert sich

---

Jeder, der ein Weib ansieht mit Begierde nach ihr, hat schon in seinem Herzen die Ehe mit ihr gebrochen.

[1] Sehr schön bemerkt der hl. Augustin (Serm. 70, c. 3): Nihil est tam facile bonae voluntati quam ipsa sibi et haec sufficit Deo. Und wiederum: Non faciunt bonos mores nisi boni amores (S. Aug., Serm. 311, n. 11). Ähnlich S. Thom., S. th. 1, 2, q. 20, a. 4. Und die „Nachfolge Christi" (1, 15): „Ohne Liebe nützt das äußere Werk nichts; was aber aus Liebe geschieht, wird fruchtbar, mag es auch noch so gering und verächtlich sein."

[2] Vgl. S. Thom., S. th. 1, 2, q. 20, a. 4.

unsere Untersuchung auf den guten Willen[1]. Wir fragen: 1. Worin besteht die subjektive Gutheit des Willens und welches sind ihre Ursachen? 2. Worin besteht die Schlechtheit des Willens? und endlich 3. Sind alle Willensakte sittlich gut oder bös, oder gibt es auch sittlich gleichgültige Willensbetätigungen?

§ 1. Ursachen und Wesen der subjektiven Gutheit des Willens.

Der gute Wille hängt von drei Dingen ab: von seinem Gegenstand, seinen Umständen und von dem äußeren Zweck, auf den er gerichtet ist. Alle drei Faktoren beeinflussen ihn, aber in verschiedener Weise.

I. Vom sittlich guten Gegenstande reden wir hier nicht mehr, um zu bestimmen, was einen Gegenstand zu einem guten mache, noch auch um zu beweisen, daß derselbe irgendwie zur subjektiven Gutheit des Willens beitrage. Darüber haben wir schon das Nötige gesagt. Wir wollen bloß noch erfahren, was an der subjektiven Gutheit des Willens auf Rechnung des Gegenstandes zu setzen sei. Auf diese Frage antworten wir:

Der Willensakt erhält vom Gegenstande seine spezifische oder wesentliche Gutheit.

Wenn ich frage, warum der eine Willensakt ein Akt der Gerechtigkeit, der andere ein Akt der Nächstenliebe, der Mäßigkeit, der Gottesverehrung sei, so lautet die Antwort: weil diese Akte auf wesentlich verschiedene Objekte oder Gegenstände gerichtet sind. Also durch den Gegenstand werden die guten Willensakte nicht bloß im allgemeinen gut, sondern gut in einer bestimmten Art von Gutheit.

Unter dem Objekt verstehen wir hier nicht das Materialobjekt, sondern das Formalobjekt, d. h. die besondere Rücksicht, unter der und um derentwegen der Wille einen Gegenstand erstrebt; denn nur von diesem hängt die Art des Wollens ab, nicht von jenem. Wenn wir ferner behaupten, der Willensakt erhalte vom Gegenstand seine spezifische Gutheit, so wollen wir damit nicht sagen, jeder Willensakt werde durch seinen Gegenstand zu einem sittlich guten Akt bestimmter Art. Das hieße behaupten, jeder Willensakt sei sittlich gut. Der Sinn unserer Behauptung ist bloß: Wenn ein Willensakt auf ein sittlich gutes Objekt gerichtet ist, so erhält er von ihm seine spezifische Gutheit. Alle sittlich guten Willensbetätigungen kommen darin überein, daß sie auf

[1] Treffend sagt der hl. Thomas (C. gent. l. 3, c. 116): Homo dicitur bonus ex eo quod habet voluntatem bonam, per quam reducit in actum quidquid boni in ipso est.

einen sittlich guten Gegenstand gehen, aber diese objektive Gutheit ist bei verschiedenen Gegenständen wesentlich (spezifisch) verschieden und erzeugt demgemäß auch eine wesentlich verschiedene Gutheit im Willen.

Diese Erläuterungen vorausgesetzt, ergibt sich die Richtigkeit unserer Behauptung aus dem allgemein anerkannten Grundsatze: Die Art jedes Aktes richtet sich nach der Art seines Objektes (actus specificatur ab obiecto). Dieser Grundsatz muß auch auf dem sittlichen Gebiete gelten, da ja das sittlich Gute nach der gemachten Voraussetzung wirklicher Gegenstand des Willens ist. Es läßt sich auch kein anderer Grund denken, warum die Willensakte zu verschiedenen Arten von Tugenden gehören, als weil sie verschiedene Objekte haben. Von sich aus bringt der Wille im wesentlichen immer dasselbe zur Betätigung mit. Tatsächlich werden allgemein die sittlich guten Handlungen nach ihren Gegenständen eingeteilt. Will jemand einem andern das Seinige geben, so nennen wir ihn gerecht; will er durch ein Almosen fremde Not lindern, so nennen wir ihn barmherzig usw.

Unter dem sittlich guten Gegenstand haben wir aber hier alles zu verstehen, was notwendig ist, damit ein Gegenstand eine sittliche Gutheit bestimmter Art besitze. Lesen, schreiben, gehen usw. sind aus sich noch keine sittlich guten Gegenstände. Es müssen zu solchen vorgestellten Handlungen noch weitere Bedingungen hinzutreten, welche ihnen eine spezifische Angemessenheit mit der vernünftigen Menschennatur als solcher verleihen. Von dem so gearteten Gegenstande erhält dann der Willensakt seine subjektive Gutheit bestimmter Art. Diese ist eine innere, physisch wirkliche Vollkommenheit des Willensaktes. Durch das sittlich gute Objekt wird der Willensakt nach seinem ganzen physischen Sein in die Sphäre des sittlich Guten erhoben. Denn der Wille strebt physisch nach dem sittlich guten Objekt, und gerade in diesem bewußten physischen Streben besteht die wesentliche subjektive Gutheit des Wollens.

Es ist also eine ungenügende Auffassung, wenn man die Gutheit des Willensaktes für etwas demselben Zufälliges oder Äußerliches hält. Denn entweder strebt der Wille nach dem sittlich Guten als seinem Formalobjekt oder nicht. Wenn nicht, so ist der Willensakt nach seinem Gegenstande nicht sittlich gut; wenn ja, so erhält er durch dieses Formalobjekt seine physische Wesensbestimmtheit[1].

[1] Vgl. Suarez, De bonitate et malit. act. hum. disp. 4, sect. 2, n. 19. Der hl. Thomas vertritt dieselbe Ansicht; denn er lehrt (S. th. 1, 2, q. 19, a. 1): Voluntas bona et mala sunt actus differentes secundum speciem. Differentia autem speciei in actibus est secundum obiecta etc. Zwei Akte können nur dann sich spezifisch (secundum speciem) voneinander unterscheiden,

Hieraus folgt, daß ein und derselbe Willensakt nie zugleich mehrere wesentlich verschiedene innere und formale Gutheiten enthalten kann. Mit andern Worten: es ist unmöglich, daß ein und dasselbe Wollen nach seiner Wesenheit zugleich zu verschiedenen Tugenden gehöre[1]. — Es folgt ferner, daß ein und dasselbe Wollen nie seine wesentliche subjektive Gutheit verlieren kann, ohne sich physisch zu verändern, wie auch umgekehrt nie ein nach seinem Objekt und seinem physischen Sein gleichgültiges oder sittlich schlechtes Wollen, ohne sich zu verändern, wesentlich sittlich gut werden kann[2].

II. Die Umstände. Unter Umständen des Willensaktes verstehen wir hier alle zufälligen näheren Bestimmungen, welche die wesentliche sittliche Gutheit des Wollens schon voraussetzen und innerhalb derselben Art verändern. Dieselben werden in dem bekannten Verse zusammengefaßt:

Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando?

Wer (quis) fragt nicht danach, ob der Handelnde mit freiem Bewußtsein gehandelt — denn das ist ein wesentliches Erfordernis und kein bloßer Umstand der sittlichen Handlung —, sondern danach, ob der Handelnde eine Person dieses oder jenes Standes oder Berufes, z. B. Vorgesetzter, Untergebener usw., sei. Was (quid) fragt nach den Umständen des Gegenstandes, auf welche der Wille gerichtet ist. Die Fragen: wo (ubi), womit (quibus auxiliis), wie (quomodo) und wann (quando) bedürfen keiner besondern Erklärung. Von dem Umstande warum (cur) wird unten eigens die Rede sein. Wie aus dem Angeführten erhellt, gibt es subjektive und objektive Umstände, d. h.

---

wenn ihr physisches Sein verschieden ist. An einer andern Stelle (In 2, dist. 40, q. 1, a. 1) sagt er, die guten und schlechten Willensakte seien aus sich und deshalb wesentlich (essentialiter) in sittlicher Beziehung verschieden; die befohlenen Akte dagegen nur zufällig, insofern sie vom Willensakte abhängen.

[1] Zwar sagt der hl. Thomas an verschiedenen Stellen (S. th. 1, 2, q. 1, a. 3 ad 3), derselbe physische Akt könne zugleich zu mehreren Arten in der moralischen Ordnung gehören (nihil prohibet, actus, qui sunt iidem secundum speciem naturae, esse diversos secundum speciem moris). Aber diese Behauptung gilt zunächst, wie aus den angeführten Beispielen (occidere hominem) hervorgeht, von den äußeren Handlungen. Sie ist außerdem wahr in bezug auf die inneren schlechten Akte. Denn derselbe Willensakt kann zugleich zu mehreren wesentlich verschiedenen Arten von Sünden gehören. Sie ist endlich wahr in bezug auf den guten Willensakt, insofern derselbe neben einer inneren und wesentlichen Gutheit mehrere unwesentliche Arten von Gutheit durch Abhängigkeit von andern Willensakten besitzen kann. Unmöglich aber kann der hl. Thomas gelehrt haben, derselbe Willensakt könne zugleich zu mehreren inneren und wesentlichen Arten von sittlicher Gutheit gehören. Sonst müßte er sich selbst widersprechen. Vgl. S. 323, A. 1.

[2] Weiteres über diese schwierigen Fragen bei Suarez a. a. O. sect. 3 et 4.

Umstände, die sich auf seiten der wollenden Person, und solche, die sich auf seiten des Gegenstandes befinden. Wenn z. B. ein Kind seinen Vater mißhandelt, so ist der erschwerende Umstand, daß der *Mißhandelte* der Vater ist, ein *objektiver*. Würde dagegen der Vater sein Kind ungerecht mißhandeln, so ist der Umstand, daß der *Mißhandelnde* der Vater ist, ein *subjektiver*.

Daß die Umstände die Gutheit des Wollens erhöhen können, läßt sich an Beispielen leicht zeigen. Von zwei Willensakten der Liebe Gottes oder irgend einer andern Tugend ist der intensivere gewiß der bessere, obwohl beide derselben Tugend angehören. Wer mehr zur Linderung der Not seines Nebenmenschen tun will, hat unter sonst gleichen Voraussetzungen einen besseren Willen als ein anderer, der weniger tun will. Wir begegnen hier derselben Erscheinung, die wir auch in der physischen Ordnung wahrnehmen. Kein Ding hat seine allseitige Vollkommenheit durch seine Wesensform, sonst müßten beispielsweise alle Menschen gleich vollkommen sein. Die Vollkommenheit hängt vielmehr von andern unwesentlichen Bestimmungen ab, z. B. beim Menschen von der Gestalt, Gesundheit, Begabung. Gerade so verhält es sich mit den guten Handlungen. Diese erhalten zwar ihre wesentliche Bestimmtheit vom Formalobjekt; aber innerhalb dieser Art können sie durch die Umstände besser, vollkommener werden.

Die Umstände können jedoch nur dann die sittliche Vollkommenheit erhöhen, wenn sie vom Willen *positiv gewollt* werden. Denn die subjektive Gutheit des Wollens besteht, wie wir gesehen, in der positiven Hinbewegung auf das Gute. Also können die Umstände die Gutheit nur insofern erhöhen, als sie diese Hinbewegung beeinflussen. Das kann aber nur dadurch geschehen, daß der Wille sie positiv erstrebt. Es genügt also nicht, daß der Verstand die guten Umstände erkenne, sondern der Wille muß sie auch erstreben. Ausgenommen von dieser Regel ist nur der Umstand der *Intensität*. Die größere Intensität oder Energie macht den Willensakt vollkommener, auch wenn der Verstand nicht an dieselbe denkt und folglich der Wille sie nicht ausdrücklich erstrebt. Denn indem der Willensakt den erkannten Gegenstand will, will er auch sich selbst durch eine Art virtueller Reflexion. Wer freiwillig etwas intensiv liebt, will auch diese Intensität seines Wollens.

III. *Der Zweck*. Wenn wir den Umstand des Zweckes (cur) von den übrigen Umständen getrennt behandeln, so geschieht es, weil er nicht *bloß* ein Umstand, wie die übrigen, sondern auch *Ursache* des Wollens ist.

1. Vom Zweck der *äußeren* Handlungen brauchen wir hier nicht mehr zu reden, denn ihre subjektive Gutheit oder Schlechtheit hängt ganz vom Willen ab. Deshalb sind alle *objektiv gleichgültigen*

Handlungen, wie z. B. essen, reden, arbeiten u. dgl., und ebenso alle objektiv guten Handlungen, wie Almosen geben, beten usw., gut oder schlecht, je nachdem der Wille, von dem sie ausgehen, gut oder bös ist. Weil ferner der Wille von seinem Formalobjekt abhängt und dieses den inneren Zweck des Willens bildet, so kann man sagen, daß diese Handlungen ihren ganzen sittlichen Wert vom Zweck erhalten. Darum ermahnt der hl. Paulus (1. Kor. 10, 31) die Gläubigen: „Möget ihr also essen oder trinken oder sonst etwas tun, tuet alles zur Ehre Gottes", d. h. heiliget alle eure Handlungen durch eine gute Meinung[1].

Die objektiv schlechten äußeren Handlungen dagegen, wie Lüge, Diebstahl, haben zwar auch alle ihre subjektive Schlechtheit vom inneren Willensakt, aber dieser ist bei richtiger Erkenntnis notwendig schlecht, weil er auf einen schlechten Gegenstand gerichtet ist.

2. Wir haben also nur mehr den Einfluß des Zweckes auf die sittliche Gutheit des Willensaktes selbst zu betrachten, und auch in bezug auf diesen handelt es sich nur noch um den äußeren Zweck (finis operantis, s. S. 107). Denn der innere Zweck (finis operis) des Willensaktes fällt mit dem Formalobjekt zusammen, von dem schon oben die Rede war.

3. Ausgeschlossen von unserer Betrachtung sind ferner alle Willensbetätigungen, deren Gegenstand unzweifelhaft sittlich schlecht ist[2]. Von diesen gilt dasselbe, was oben von den äußeren Handlungen gesagt wurde. Der Wille, der auf einen sittlich schlechten Gegenstand gerichtet ist, kann durch keinen äußeren Zweck gut werden. Wer also die Verwerflichkeit des Diebstahls erkennt, kann um keines noch so guten Zweckes willen stehlen wollen, ohne daß sein Wille schlecht werde. Wird

[1] Die Meinung oder Absicht (intentio) unterscheidet sich vom Zweck. Zweck ist das um seiner selbst willen begehrenswerte Gut. Absicht oder Meinung dagegen ist der Akt, durch den der Wille den Zweck zu erreichen strebt.

[2] Wir sagen unzweifelhaft sittlich schlecht. Es gibt nämlich Fälle, wo eine Handlung unzweifelhaft erlaubt, wo es aber fraglich ist, ob gewisse durch die Handlung geforderte naturgemäße Mittel erlaubt seien. Kein Mensch zweifelt daran, daß ein ungerecht zu Kerkerhaft oder zum Tode Verurteilter fliehen darf. Nun fragt es sich, darf er die Wächter täuschen, die Ketten zerreißen, das Gitter erbrechen? Darauf antworten die Theologen im bejahenden Sinne. Denn wenn die Handlung selbst erlaubt ist, so müssen auch die durch die Natur der Handlung geforderten Mittel, die gewissermaßen die Einleitung oder einen Teil der Handlung bilden, erlaubt sein. Die Erlaubnis zu fliehen wäre ja eine völlig illusorische, wenn sie nicht auch die Erlaubnis zu diesen Mitteln enthielte. Dagegen gilt es als ausgemacht, daß der Gefangene nicht lügen, nicht den Wärter töten darf u. dgl. Es handelt sich also hier nicht um offenbar unsittliche Mittel, sondern um Mittel, die unter Umständen den Charakter des Unerlaubten verlieren können. Gerade die Fragestellung selbst, ob diese Mittel erlaubt seien, beweist, daß die Theologen den Grundsatz voraussetzen, man dürfe nur erlaubte Mittel zu einem guten Zweck gebrauchen. Sonst hätte sie keinen Sinn.

der Grundsatz: „Der Zweck heiligt die Mittel", von sittlich schlechten oder sündhaften Mitteln (Handlungen) verstanden, so ist er absolut verwerflich[1].

Eine Handlung kann nämlich nur dann einfachhin gut genannt werden, wenn sie von keiner Seite schlecht ist, während zu ihrer Schlechtheit ausreicht, daß sie von einer Seite schlecht sei, nach dem Axiom der Schule: bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu. Damit ein Mensch gesund sei, müssen alle Glieder gesund sein; zum Kranksein dagegen genügt, daß ein Glied leide. So ist es auch mit der sittlichen Handlung. Damit sie sittlich krank oder schlecht sei, genügt, daß sie von einer Seite schlecht sei, z. B. von seiten des Gegenstandes; damit sie aber gut genannt werde, muß sie allseitig gut oder wenigstens von keiner Seite schlecht sein. Der Wille ist also sowohl dann böse, wenn er das Schlechte eines guten Zweckes, als wenn er das Gute eines schlech-

[1] In diesem verwerflichen Sinne wird bekanntlich der genannte Grundsatz den Jesuiten von ihren Gegnern zugeschrieben. Es ist das eine schon hundertmal widerlegte Verleumdung. Man zeige uns doch endlich eine einzige Stelle aus den mehr als 20 000 Schriftstellern der Gesellschaft Jesu, an der behauptet wird, es sei erlaubt, etwas an sich Böses zu wollen oder zu tun, z. B. zu stehlen, zu morden, einen Meineid zu begehen u. dgl., um dadurch einen guten Zweck zu erreichen. Die Jesuiten lehren nur, was alle vernünftigen Leute mit dem hl. Paulus (1. Kor. 10, 31) lehren, daß sittlich gleichgültige oder gute Handlungen durch gute Absicht geheiligt werden können und sollen. Man muß sich billig wundern, daß diese alte Verleumdung selbst in wissenschaftlichen Werken immer von neuem wiederholt wird. Man vgl. z. B. v. Hartmann, Das sittl. Bewußtsein, 454; Martensen, Christl. Ethik, I, 524; Th. Ziegler, Geschichte der christl. Ethik (1892), 574; Sittl. Sein und sittl. Werden, 54—55; Gaß, Geschichte der christl. Ethik II, 1, 187 u. 196; Gallwitz, Das Problem der Ethik in der Gegenwart, 189; Luthardt, Kompendium der theol. Ethik (1896), 44; O. Zöckler, Die Absichtslenkung oder Der Zweck heiligt die Mittel (1902), 31 u. a. H. H. Wendt, Die sittliche Pflicht, 1916, S. 101. Was man sich erst in Volksschriften erlaubt, ist geradezu haarsträubend. In einem hessischen Schulbuch: „Biblische Geschichten nebst einem Anhange, enthaltend Bilder aus der Kirchengeschichte. Herausgegeben vom hessischen Volksschullehrerverein. 7. Aufl. 1896" heißt es über „Entstehung und Wesen des Jesuitenordens": „Da sich die Jesuiten kraft ihres Grundsatzes: ‚Der Zweck heiligt die Mittel', auch keines Verbrechens scheuten, um ihr Ziel zu erreichen, so machten sie sich sogar gegen ihre Glaubensgenossen Vergehen aller Art schuldig" usw. Noch gegenwärtig behauptet das Buch „Die Biblischen Geschichten nach dem Lehrplan für den Religionsunterricht in den evangelischen Schulen", Ausgabe für Düsseldorf, S. 191: Die Jesuiten haben den Grundsatz: „Der (gute) Zweck heiligt die (sündhaften) Mittel." Daß das protestantische Publikum solche Verleumdungen immer wieder mit der größten Leichtgläubigkeit hinnimmt, ist mehr als unbegreiflich. Schon im Jahre 1852 hatte P. Roh S. I. demjenigen, der den Grundsatz: „Der Zweck heiligt die Mittel" bei einem Jesuiten nachweise, einen Preis von 1000 Gulden ausgesetzt; der Preis wurde nicht gewonnen. Im Jahre 1903 setzte der Abg. Dasbach einen Preis von 2000 Gulden demjenigen aus, der beweise, daß nach

ten Zweckes wegen erstrebt[1]. Nun gibt es aber viele Handlungen, die ihrer Natur nach schlecht und verwerflich sind und deshalb immer einen schlechten Gegenstand des Willens bilden, auch wenn der Zweck noch so gut ist.

Diesen Grund können die Utilitarier nicht geltend machen, und deshalb müssen sie den Grundsatz: „Der Zweck heiligt die Mittel" in dem absoluten und verwerflichen Sinne als richtig anerkennen, daß der gute Zweck jedes Mittel heilige. Denn nach den Utilitariern sind die Handlungen nicht an sich gut oder schlecht, sondern nur insofern sie zur Erreichung eines Zweckes nützlich sind. Die Nützlichkeit zu diesem Zweck macht sie gut, dienen sie dem Zwecke nicht, so sind sie gleichgültig oder schlecht. Immer also ist es die Beziehung auf diesen Zweck, der ihren sittlichen Charakter bestimmt. Nach den Anhängern des Moralprinzips des Kulturfortschrittes, z. B. E. v. Hartmann, Wundt u. a., ist etwas sittlich gut, wenn es diesen Fortschritt fördert, sonst nicht. Ähnliches gilt von allen Utilitariern. Das anerkennen denn auch viele von ihnen ganz ausdrücklich. R. v. Jhering sagt: „Haben alle sittlichen Prinzipien in dem Interesse der Gesamtheit ihren Grund, so auch ihr Maß, das heißt keines derselben kann eine weitere Geltung beanspruchen, als sie durch die Zwecke der Gesellschaft geboten ist. Es heißt: Du sollst nicht töten . . . Aber es (dieses Verbot) besteht um der Gesellschaft willen. Darum ist die Tötung verboten, verstattet, geboten, je nachdem der gesellschaftliche Zweck es mit sich bringt . . . Ganz ebenso verhält es sich mit dem Gebote der Wahrheit . . . Der gute Zweck ist es, der das Abgehen von der Wahrheit nicht bloß rechtfertigt, sondern zur Pflicht macht[2]." Sigwart meint: „Der Grundsatz ‚Der Zweck heiligt die Mittel' ist durch den Mißbrauch in Verruf gekommen, in der Tat aber kann ihn kein ethisches System entbehren, und die Frage ist nur, welche Zwecke welche Mit-

einem Jesuiten ein guter Zweck jedes Mittel heilige. Der Exjesuit Paul v. Hoensbroech wollte den Preis durch seine Schrift: „Der Zweck heiligt die Mittel" 1903 gewinnen und forderte gerichtlich die von Dasbach ausgesetzte Summe. Das Urteil des Oberlandesgerichts in Köln vom 30. März 1905 erklärte den Nachweis für nicht erbracht. — Vgl. über die ganze Frage Duhr, Jesuitenfabeln[4], 542; Mausbach, Die kathol. Moral und ihre Gegner (1913), 91; Reichmann, Der Zweck heiligt die Mittel (1903); Pilatus (Naumann), Der Jesuitismus (1905), 263; Heiner, Der Jesuitismus (1902), 81 ff.

[1] S. Thom., S. th. 1, 2, q. 19, a. 7 ad 3: Malum contingit ex singularibus defectibus, bonum autem ex tota et integra causa. Unde, sive voluntas sit eius quod est secundum se malum sub ratione boni, sive sit boni sub ratione mali, semper voluntas erit mala: sed ad hoc, quod sit voluntas bona, requiritur, quod sit boni sub rationi boni, i. e. quod velit bonum et propter bonum. Op. 3 In duo praecepta caritatis c. 6: Nullum malum bona intentione factum excusatur. Ebenso sagt der hl. Augustinus (C. mendac. c. 7): Ea quae constat esse peccata nullo bonae causae obtentu, nullo quasi bono fine, nulla velut bona intentione facienda sunt.

[2] Der Zweck im Recht, II, 586—615.

tel rechtfertigen[1]." Paulsen gesteht, daß nach seinem System der sittliche Wert der Handlung von ihrer Wirkung abhänge. „Sind wir damit nicht bei dem Satz angelangt, den man der Jesuitenmoral zuzuschreiben pflegt: ‚Der Zweck heiligt die Mittel'? In der Tat, ich sehe nicht, wie die teleologische Moral diesen Satz verleugnen kann; mir scheint aber, sie hat auch keinen Grund dazu; recht verstanden ist er unbedenklich und notwendig. Freilich, falsch verstanden wird er unsinnig und verrucht. . . . Versteht man dagegen den Satz so: nicht ein beliebiger erlaubter Zweck, sondern der Zweck heiligt die Mittel; es gibt aber nur einen Zweck, von dem alle Wertbestimmung ausgeht, nämlich das höchste Gut, die Wohlfahrt oder vollkommene Lebensgestaltung der Menschheit, dann ist er nicht nur unbedenklich, sondern unvermeidlich[2]." Ähnlich drückt sich Th. Ziegler aus: „Gut ist, was im Dienst der Gesellschaft, im Dienst der Wohlfahrt anderer geschieht. Allein, verfallen wir damit nicht dem übel beleumundeten jesuitischen Grundsatz, daß der Zweck die Mittel heilige? gewiß; und es sind nicht bloß vorwitzige Philosophen, auch einer der angesehensten protestantischen Theologen (Biedermann) hat vor nicht allzu langer Zeit ‚eine Ehrenrettung' dieses Grundsatzes versucht. Denn in der Tat, derselbe ist unanfechtbar: jedes Mittel wird sittlich im Dienste eines sittlichen Zweckes." Es folgt dann die traditionelle Schmähung der Jesuiten, die diesen Grundsatz in gemeingefährlicher Weise zu einem nichtsittlichen Zweck — maiorem ecclesiae gloriam mißbrauchen[3]. Im absoluten Sinn verteidigt obigen Grundsatz auch Gallwitz[4]. G. Ulrich schreibt[5]: „Die Notlüge, die gesellschaftliche und konventionelle Lüge, sie erscheinen, mit Verstand gebraucht, völlig unbedenklich; denn immer der Zweck allein ist es, der ein Mittel heiligt oder zum Unrecht macht[6]."

4. Ist der Gegenstand des Willensaktes sittlich gleichgültig, so ist es auch der Willensakt in sich nach seinem physischen Sein, aber er kann sittlichen Wert erlangen, wenn er von einem andern guten Willensakte zu einem guten Zweck befohlen wird. In diesem Falle verhält sich der sittlich gleichgültige Willensakt ähnlich wie die äußeren Handlungen. Wie diese in ihrer subjektiven Gutheit ganz vom Willen abhängen, so hängt auch die subjektive Gutheit des Willensaktes, der einen sittlich gleichgültigen Gegenstand hat, ganz von dem Willensakte ab, der ihn befiehlt. Der Wille, zu studieren, ist aus sich sittlich gleichgültig. Geht er aus dem Willen hervor, eitles Lob zu erwerben, so wird er sittlich schlecht.

---

[1] Vorfragen der Ethik, 25. [2] System der Ethik, I$^{7-8}$, 236.

[3] Sittl. Sein und sittl. Werden, 54 ff.

[4] Das Problem der Ethik in der Gegenwart, 187 ff.

[5] Philosophische Vorträge, herausg. von der Philos. Gesellschaft in Berlin, 3. Folge, 3. Heft (1894).

[6] Vgl. noch Koppelmann, Kritik des sittlichen Bewußtseins, Berlin 1904, S. 20 ff.

Damit aber ein in sich gleichgültiger Willensakt auf die genannte Weise durch einen andern guten Akt sittlichen Wert erhalte, muß er von diesem ausgehen und irgendwie, wenigstens virtuell, verursacht werden, denn nur unter Voraussetzung dieses Abhängigkeitsverhältnisses kann ihm die Gutheit des letzteren irgendwie zugeschrieben werden. Natürlich ist diese Gutheit, die dem Willensakt wegen seiner Abhängigkeit von einem andern Akt zugeschrieben (zugerechnet) wird, eine wesentlich andere als diejenige des Willensaktes, der nach seinem Gegenstande sittlich gut ist. Der letztere Willensakt ist nach seiner Wesenheit oder seinem physischen Sein sittlich gut; der erstere dagegen wird nur durch eine Art Zurechnung gut, weil er aus dem guten Willensakt als seiner Quelle hervorgeht. Deshalb ist auch seine subjektive Gutheit keine andere als die der äußeren Handlungen, welche ebenfalls ihre subjektive Gutheit nur durch ihr Abhängigkeitsverhältnis vom guten Willen haben.

5. Obwohl der Willensakt, der einen sittlich guten Gegenstand hat, nie mehr als eine Art der wesentlichen, inneren Gutheit besitzt, so kann er doch neben dieser noch eine oder mehrere unwesentliche Gutheiten besitzen, wenn er von einem oder mehreren wesentlich guten Willensakten abhängt. Nehmen wir z. B. den Fall, jemand erwecke einen Akt der vollkommenen Liebe Gottes, und zwar getrieben von dem Verlangen, sich von allen noch übrigen Sündenstrafen zu befreien und seine Verdienste vor Gott zu vermehren. Dieser Akt der Liebe Gottes hat zum Formalobjekt die um ihrer selbst willen unendlich liebenswürdige Vollkommenheit Gottes. Von diesem Objekt wird das innere Wesen des Aktes bestimmt, der ebendeshalb ein Akt der vollkommenen Liebe ist. Zugleich geht aber dieser Akt aus dem Verlangen hervor, die Sündenstrafen zu tilgen und neue Verdienste für den Himmel zu sammeln. Er steht also zu diesen beiden Akten als seinen Triebfedern[1] in einem Abhängigkeitsverhältnis, so daß ihm auch die Gutheiten derselben (der

[1] Es ist ein Unterschied zwischen Zweck und Beweggrund (Triebfeder, Motiv). Zweck bedeutet, wenn von Handlungen die Rede ist, sowohl das Gut, auf welches eine Handlung ihrer Natur nach gerichtet ist (finis operis), als dasjenige, was der Wille durch diese Handlung zu erreichen strebt (finis operantis). Bloß dieser letztere Zweck heißt Beweggrund oder Triebfeder. Zweck hat also eine ausgedehntere Bedeutung als Beweggrund. Der Beweggrund schließt immer die Rücksicht auf den Willen des Handelnden ein und bezeichnet den Zweck, welcher den Willen zum Handeln bewegt. Der Zweck dagegen schließt diese Rücksicht nicht notwendig ein. Wenn wir deshalb eine äußere Handlung für sich betrachten, so können wir wohl von ihrem Zweck, aber nicht von ihrem Beweggrund reden. Der Zweck des Essens z. B. ist die Erhaltung des Lebens. Dieser Zweck wird erst dann Beweggrund, wenn der Handelnde durch ihn zum Handeln angetrieben wird.

Buße und der Hoffnung) zugerechnet werden, obwohl sie sein inneres Wesen nicht verändern. Denn wenn die äußere Handlung und der sittlich gleichgültige Willensakt durch ihre Abhängigkeit vom guten Willensakt durch Zurechnung gut werden, so sieht man nicht ein, warum nicht auch der in sich sittlich gute Willensakt durch eine ähnliche Abhängigkeit neben seiner wesentlichen Gutheit noch eine oder mehrere unwesentliche Gutheiten sollte erhalten können[1].

§ 2. Von der sittlichen Schlechtheit der menschlichen Handlungen.

1. Die Schlechtheit bildet den Gegensatz zur Gutheit. Von der objektiven Schlechtheit war schon die Rede (S. 205). Hier fragt sich, wodurch der Mensch subjektiv und im eigentlichen Sinne schlecht werde. Die subjektive (formale) Schlechtheit ist immer des Menschen eigenste Tat, während die objektive nicht von ihm abhängt.

Worin besteht die subjektive Schlechtheit des Willensaktes? In einem Mangel, nämlich in der Abwesenheit derjenigen Beschaffenheit der Handlung, welche notwendig ist, damit sie dem vernünftigen Menschen als solchem angemessen sei. Die subjektive Schlechtheit ist also nichts physisch Wirkliches, sondern ein Nichtvorhandensein dessen, was wir von der menschlichen Handlung erwarten. Die Handlung des vernünftigen Menschen muß, um recht und gut zu sein, notwendig gewisse Eigenschaften und Vollkommenheiten haben. Deshalb sagt der hl. Thomas mit Recht, daß die sittliche Gutheit in der ganzen Fülle des Seins oder der Vollkommenheit besteht, welche die menschliche Handlung erheischt. Fehlen diese Eigenschaften, so sehen wir das als einen Mangel an, der Tadel verdient. In diesem Mangel besteht die sittliche Schlechtheit. Jede Handlung ist also sittlich schlecht, wenn ihr etwas von der Fülle der Vollkommenheit abgeht, die einer menschlichen Handlung notwendig ist[2]. Fehlt auch nur eine notwendige Eigenschaft, so ist die Handlung schlecht, und je mehr solche Eigenschaften fehlen, um so schlechter ist sie.

2. Die Richtigkeit der gegebenen Erklärung des Bösen ergibt sich aus dem Begriff des Guten. Von jedermann wird das Böse als der Gegen-

---

[1] Vgl. S. Thom., S. th. 1, 2, q. 19, ad 2 ad 1. Vgl. Suarez, De bonitate et malit. act. hum. disp. 6, und meine Philosophia moralis[12], n. 152.

[2] S. Thom., S. th. 1, 2, q. 18, a. 1: Omnis actio in quantum habet aliquid de esse, in tantum habet de bonitate; in quantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi, quae debetur actioni humanae, in tantum deficit a bonitate, et sic dicitur mala.

satz des Guten aufgefaßt. Nun besteht aber die Gutheit des Willensaktes in der Richtung desselben auf ein dem vernünftigen Menschen angemessenes Objekt, also muß die Schlechtheit in dem Streben des Willens nach einem schlechten Gegenstand bestehen. Denn durch diesen letzteren wird auch das Streben des Willens selbst schlecht.

Wir haben also im schlechten Willensakt zweierlei zu unterscheiden: erstens das Streben nach einem Gegenstand, der dem Menschen irgendwie gut ist, und zweitens die Unangemessenheit dieses Strebens, welche sich aus der Unangemessenheit des Gegenstandes ergibt. Das erstere ist etwas Positives, das letztere eine Privation, und in diesem Mangel besteht das eigentliche Wesen der Schlechtheit des Willensaktes. Der Wunsch nach unmäßigem Genuß ist zwar auf etwas gerichtet, das den Sinnen schmeichelt und insofern ein Gut ist, das aber zugleich der Angemessenheit für den vernünftigen Menschen entbehrt. Es geziemt sich für diesen nicht, so den sinnlichen Genüssen zu frönen, daß dadurch die Vernunft in ihrer Tätigkeit beeinträchtigt wird. Die Sinnlichkeit soll dienen, nicht herrschen.

Der gewöhnliche Sprachgebrauch bezeichnet auch allgemein die sittliche Schlechtheit als einen Mangel. Das Böse wird vielfach durch Verneinung des Guten ausgedrückt. Wir reden von ungerecht, Unrecht, unmäßig, unzüchtig, Untugend, Unsitte, unklug, unbescheiden, lieblos, schamlos, gottlos. Dagegen drücken wir das Gute kaum je durch eine Negation aus[1]. Das Gute ist eben das Positive und das Böse dessen Privation. Daß das Böse nicht immer durch eine Verneinung ausgedrückt wird, kann unsern Beweis nicht entkräften.. Die Tugend hält die rechte Mitte zwischen zwei Gegensätzen. Man kann sich durch zu viel und zu wenig verfehlen. So kann man gegen die Tapferkeit nicht bloß durch Mutlosigkeit oder Feigheit, sondern auch durch Tollkühnheit sündigen. Die bloße Verneinung der Tugend ist deshalb noch keine genügende Bezeichnung einer bestimmten Art des Bösen. Gewöhnlich wird bloß das eine Extrem durch die Negation ausgedrückt, und zwar meistens jenes, das häufiger vorkommt.

3. Da die sittliche Schlechtheit den Gegensatz zur Gutheit bildet, so gilt das oben von der letzteren Gesagte in analoger Weise von der ersteren. Wie jene, so wird auch diese nach ihrer Wesenheit durch den Gegenstand bestimmt. Die Art des bösen Willens richtet sich nach der Art des schlechten Objektes. Außerdem können aber auch die Umstände und der äußere Zweck den Willen mehr oder weniger

[1] Dem deutschen Sprachgebrauch entspricht der griechische und lateinische: wie der Grieche von ἄδικος, ἀσεβής, ἀπρεπής, ἄφρων, ἄναγνος, ἀκρατής usw., redet der Römer vom impius, immodestus, intemperans, iniustus, iniquus, ignavus usw. Mit dem Lateinischen stimmen dessen Tochtersprachen überein.

schlecht machen. Doch waltet in dieser Beziehung ein großer Unterschied zwischen gut und bös ob.

a) Ein guter Umstand im Objekt kann nie dem Willensakt eine zweite, wesentlich neue Gutheit verleihen, so daß derselbe eine wesentliche Gutheit vom Objekt und eine andere wesentliche von einem Umstande erhielte (S. 325 u. 330). Dagegen kann der böse Willensakt in mehrfacher, wesentlich verschiedener Beziehung böse sein. Denn die sittliche Schlechtheit besteht in einer Privation, und es kann ein Gegenstand unter mehreren, wesentlich verschiedenen Beziehungen ungeziemend sein und demgemäß auch der auf denselben gerichtete Wille in allen diesen Beziehungen schlecht werden. Wer den Willen hat, mit einer verheirateten Person unerlaubt umzugehen, versündigt sich nicht bloß gegen die Keuschheit, sondern auch gegen die Gerechtigkeit. Ein und derselbe Willensakt kann also zugleich wesentlich gegen mehrere Tugenden verstoßen, aber nie in bezug auf seine wesentliche innere Gutheit mehreren Tugenden angehören.

Sollen ferner die Umstände die Gutheit des Willensaktes erhöhen, so müssen sie nicht bloß erkannt, sondern positiv gewollt sein, wie oben gezeigt wurde. Dagegen wird der Wille durch die schlechten Umstände des gewollten Gegenstandes böse, auch wenn er diese Umstände nicht in sich selbst will, sondern bloß insofern sie tatsächlich mit dem gewollten Gegenstande verbunden sind. Wer einen Ehebruch begehen will, mag es vielleicht sogar bedauern, daß die Person, mit der er zu sündigen vorhat, verehelicht ist. Was er in der Handlung sucht und will, ist nur die Befriedigung seiner bösen Lust, keineswegs die Verletzung der Gerechtigkeit. Dennoch versündigt er sich nicht bloß gegen die Enthaltsamkeit, sondern auch gegen die Gerechtigkeit, weil er weiß, daß das Gewollte eine Ungerechtigkeit ist.

b) Durch den äußeren Zweck kann der Wille nur in einer Weise gut werden, nämlich dadurch, daß er von demselben zum Handeln angetrieben wird; böse aber in doppelter Weise: nicht bloß dadurch, daß er vom schlechten Zweck beeinflußt und angetrieben wird, sondern auch dadurch, daß er es unterläßt, die gleichgültigen Akte auf einen guten Zweck zu beziehen.

Zum Guten ist also immer ein positives Tun und Streben des Willens notwendig. Der Mensch kann nicht durch bloßes Nichthandeln gut werden. Zum Bösen dagegen ist bloßes Nichttun oder Unterlassen ausreichend[1]. Wer etwas als geboten erkennt und es nicht will,

[1] S. Thom., S. th. 1, 2, q. 71, a. 5. Wenigstens die physische Möglichkeit einer reinen Unterlassungssünde ohne jede äußere und innere augenblickliche Betätigung des Willens läßt sich nicht wohl leugnen. Vgl. Suarez, De peccatis disp. 3, sect. 3, n. 6.

hat schon einen bösen Willen. Mehr gehört also zum Vollbringen des Guten als des Bösen, und leichter wird der Mensch schlecht als gut[1]. Nur mit Mühe läßt sich die Bergeshöhe erklimmen, aber leicht ist es, in den Abgrund zu stürzen. So ist es auch auf sittlichem Gebiet. „Vor die Tugend haben die unsterblichen Götter den Schweiß gesetzt." (Hesiod.)

§ 3. Von den sittlich gleichgültigen Handlungen.

Wir wissen, worin die sittliche Gutheit und Schlechtheit besteht. Sind aber alle Handlungen sittlich gut oder schlecht, oder *gibt es auch sittlich gleichgültige*? Mit andern Worten: Ist die *Einteilung der freien menschlichen Handlungen* in gute und böse eine *vollständige* oder nicht?

Diese Frage wurde von jeher in den katholischen Schulen eifrig besprochen und bildete einen der strittigen Punkte zwischen Scotisten und Thomisten. Um sie, soweit sie rein philosophischer Natur ist, zu lösen, müssen wir den Fragepunkt klarstellen. Es handelt sich in unserer Frage unmittelbar nur um die *inneren* Betätigungen. Denn in der subjektiven Gutheit hängen die *äußeren* Handlungen ganz vom Willensakte ab. Gibt es keine sittlich gleichgültigen Willensakte (Wollungen), so gibt es überhaupt keine gleichgültigen Handlungen.

Es ist ferner klar, daß viele Willensakte, nach ihrem bloßen Gegenstand betrachtet, gleichgültig sind. Gleichwie gehen, schreiben, solange man diese Handlungen von allen besonderen Umständen losgelöst, rein abstrakt betrachtet, gleichgültig sind, so ist auch das Wollen dieser Handlungen, solange man von allen besonderen Umständen absieht, gleichgültig. Aber bei der Ausführung treten notwendig *konkrete Umstände* hinzu, welche den sittlichen Charakter der Handlung beeinflussen. Niemand kann in Wirklichkeit reden oder schreiben wollen, ohne es zu einer bestimmten Zeit, in bezug auf einen bestimmten Ort oder Gegenstand oder Zweck zu wollen.

Die Frage ist nun diese: werden alle ihrer Natur nach gleichgültigen Handlungen durch die konkreten Umstände, die bei der wirklichen Ausführung hinzutreten, notwendig sittlich gut oder bös? Die Scotisten verneinten dies mit ihren Führern, dem hl. Bonaventura und Duns Scotus, die Thomisten dagegen bejahen es mit dem Engel der Schule. Die letztere Ansicht ist heute die allgemeinere in den katholischen Schulen, und wir halten sie für die richtige. Der Hauptgrund für dieselbe ist der folgende:

---

[1] S. Thom. a. a. O. q. 71, a. 5 ad 1: Plura requiruntur ad bonum quam ad malum.

Bei jeder überlegten Handlung verfolgt der Mensch irgend einen Zweck. Das folgt aus der Natur des Willens und ist ein von allen Schulen anerkannter Grundsatz. Da nun das nützliche Gute (bonum utile) nicht Zweck sein kann, so bleiben als Zweck nur das ergötzende Gute (bonum delectabile) oder das sittliche Gute (bonum honestum). Ist der Zweck des Willens das sittlich Gute, so wird der Wille gut. Ist er dagegen bloß das ergötzende Gute ohne Rücksicht auf das, was dem vernünftigen Menschen hic et nunc geziemt, so ist die Handlung notwendig schlecht. Denn der Mensch muß in allem als vernünftiges Wesen handeln und im Gebrauch sinnlicher Lust das rechte Maß halten[1]. Das ist aber nicht möglich, wenn er nur die sinnliche Befriedigung im Auge hat. Auch mit der unmäßigen Befriedigung ist die Lust verbunden, wie wir das beim Trunkenbold, beim Ausschweifenden usw. sehen. Entweder berücksichtigt also der Handelnde beim sinnlichen Genuß wenigstens implicite, was ihm als vernünftigen Wesen geziemt, und dann ist die Handlung sittlich gut, oder aber nicht, dann wird sie schlecht[2].

Alle Menschen tadeln denjenigen, der *nutzlos redet* oder für sein Reden keinen *vernünftigen* Zweck oder Grund anzugeben weiß. Wenn es aber tadelnswert ist, ohne vernünftigen Grund zu *reden*, so scheint es ebenso tadelnswert, ohne vernünftigen, oder was dasselbe ist, vor der Vernunft zu verantwortenden Zweck *zu handeln*. Ein solches Handeln ist unvernünftig.

Einen andern Beweis gibt uns die Bestimmung des Menschen. Gottes Weisheit scheint zu erheischen, daß er, soviel an ihm liegt, alle Dinge ohne Ausnahme auf den höchsten Weltzweck, nämlich seine eigene Verherrlichung, hinordne. Vom Menschen insbesondere scheint Gott verlangen zu müssen, daß jede seiner bewußten Handlungen irgendwie auf den höchsten Weltzweck hingeordnet sei. Nur insoweit sie diesem Zwecke dienen, kann Gott an ihnen sein Wohlgefallen haben. Alle übrigen Handlungen muß er als nutz- und wertlos für den höchsten Zweck alles Geschaffenen ansehen, somit als Schritte außerhalb und zuwider der rechten Ordnung.

Nun aber fehlt diese Hinordnung auf den höchsten Weltzweck allen Handlungen, welche nicht ihrer Natur oder ihren Umständen oder ihrem

---

[1] Unter bonum delectabile im Unterschied zum bonum honestum wird immer das *sinnlich Angenehme* verstanden. Delectabile, quod contra honestum dividitur, est delectabile secundum sensum. S. *Thom.*, In I Ethic. l. 5. In der Summa (1, 2, q. 31, a. 5 ad 3) sagt er: Delectationes corporales sunt secundum partem sensitivam, quae regulatur ratione; et ideo indigent temperari et refrenari per rationem; sed *delectationes spirituales* sunt secundum mentem, quae est ipsa regula; unde sunt *secundum se ipsas* sobriae et moderatae. Vgl. oben S. 208.

[2] S. *Thom.*, S. th. 1, 2, q. 18, a. 9.

Zwecke nach sittlich gut sind. Denn nur das sittlich Gute kann zum letzten Ziele mitwirken und dem Menschen das ewige Leben verdienen[1]. Also sind alle nicht guten Handlungen schlecht, und es gibt keine gleichgültigen Handlungen.

Stellen wir damit etwa übertriebene Anforderungen an den Menschen? Die Furcht ist unbegründet. Wir reden ja nur von *überlegten* Handlungen. Sobald die Vernunft auf eine Handlung ihre Aufmerksamkeit richtet, beurteilt sie dieselbe nach ihrer Angemessenheit für den Menschen als vernünftiges Wesen. Dazu ist sie von Hause aus veranlagt. Folgt der Wille der Vernunft, so wird er sittlich gut.

Es steht auch mit unserer Ansicht keineswegs im Widerspruch, daß man in dem gebührenden Maße nach Erholung und Ergötzung strebe. Der Mensch ist ein sinnlich-geistiges Wesen und bedarf der Ergötzung. Auch hat Gott mit vielen Handlungen Lust verbunden, um wirksamer zu denselben anzulocken. Das Streben nach Lust widerspricht also keineswegs der Würde des Menschen, wofern es in dem Maße und in der Weise geschieht, wie es sich für ein vernünftiges Wesen geziemt.

Gibt es, wie gezeigt, keine individuellen sittlich gleichgültigen Handlungen, so kann man auch keinen realen Unterschied machen zwischen *physischen* und *moralischen* Handlungen. Man darf überhaupt

---

[1] Wegen der obigen Sätze hat mich Prof. *Mausbach* (Theologische Revue, 1905, 119) eines Widerspruches zeihen wollen. Er führt zuerst meinen Satz an: „Wer also z. B. im Genuß von Speise und Trank sowohl in bezug auf Quantität als Art und Weise des Benehmens das rechte Maß hält, der setzt einen Akt der natürlichen Tugend der Mäßigkeit, auch *wenn er dabei in keiner Weise seine Handlung auf das letzte Ziel hinordnet*.“ Dann fügt er bei: „Dagegen beweist C. auf S. 299 die Nichtexistenz indifferenter Handlungen u. a. mit der Bemerkung: ‚Vom Menschen insbesondere scheint Gott verlangen zu müssen, daß *jede seiner bewußten Handlungen irgendwie auf den höchsten Weltzweck hingeordnet sei*.‘ Wenn letzteres richtig ist, läßt sich das ‚in keiner Weise‘ des ersten Satzes nicht aufrecht halten, läßt sich also auch die Aufnahme der ‚ordinatio (aliqualis) ad finem ultimum‘ in den Begriff des sittlich Guten nicht mit der Begründung ablehnen, dieselbe fordere für das Gros der Menschheit Unmögliches.“ Zwischen den beiden obigen Behauptungen ist keinerlei Widerspruch, wenn man nur die *subjektive* und *objektive oder interpretative* Beziehung zum letzten Ziel auseinander hält. Ich leugne, daß der Mensch jede einzelne Handlung *subjektiv* auf das letzte Ziel hinbeziehen, also an diese Beziehung bei der Handlung irgendwie denken und dieselbe irgendwie beabsichtigen müsse. Das würde zu rigoristischen Forderungen führen. Keineswegs aber leugne ich die *objektive oder interpretative* Beziehung zum letzten Ziel, die sich aus *der Natur der Handlung von selbst ergibt*, auch wenn der Mensch nicht daran denkt (s. oben S. 216f. u. 219). Wenn der Mensch seiner Natur entsprechend vernünftig handelt, erfüllt er eo ipso Gottes Willen und erwirbt Verdienst vor Gott, mag er auch im Einzelfall gar nicht daran denken. Von der letzteren, der interpretativen Beziehung zum Endziel gehe ich im obigen Beweis aus.

in den überlegten Handlungen das Physische nicht vom Moralischen trennen. Der physische Akt selbst wird, insofern er von der auf die Sittennorm achtenden Vernunft und dem freien Willen ausgeht, sittlich und zwar entweder sittlich gut oder sittlich schlecht, je nachdem das Objekt des Willens bei der Handlung gut oder schlecht ist. Der Willensakt wird nach seinem ganzen physischen Sein sittlich gut, wenn er auf das sittlich Gute gerichtet ist. Die äußeren Handlungen dagegen, wie studieren, essen, spazieren, werden nur gut durch ihre Abhängigkeit vom guten Willen. Dieses gilt auch von den Handlungen des Künstlers, Gelehrten, Handwerkers usw. Jede Handlung des Künstlers ist zugleich künstlerisch und sittlich, allerdings unter verschiedener Rücksicht. Vom Standpunkt der Kunst kommt es darauf an, daß des Künstlers Werk dem Zweck und den Regeln der Kunst entspreche, welche Absicht ihn dabei geleitet oder welcher Art sein Wille gewesen sei, das kümmert sie nicht, darauf kommt es aber bei der sittlichen Beurteilung seines Handelns an.

Zweites Kapitel.

Von den Tugenden und Lastern.

Nicht derjenige ist ein wahrhaft guter Mensch, der das eine oder andere Mal gut handelt, sondern derjenige, bei dem das gute Handeln zur Gewohnheit geworden. Das ist beim Tugendhaften der Fall, dem die Gewohnheit eine dauernde Veranlagung und Neigung zum Guten gegeben hat. Durch die Tugend wird nicht bloß die einzelne Handlung gut, sondern der Mensch selbst durch die dauernde Richtung auf das Gute sittlich geadelt. Den Gegensatz zur Tugend bildet das Laster.

Erster Artikel.

Von den Tugenden und Lastern im allgemeinen.

§ 1. Das Wesen der Tugend.

Aus der Tatsache, daß nicht alle tugendhaft sind und in einem und demselben Menschen die Tugend zunehmen oder abnehmen kann, haben schon Plato und Aristoteles den Schluß gezogen, die Tugend könne uns nicht angeboren sein. Sie ist vielmehr eine durch Übung erworbene Eigenschaft unserer Seelenkräfte, welche nicht leicht wieder verloren geht und denselben Fertigkeit im Guten verleiht. Wie die Erfahrung lehrt, können wir durch häufige Wiederholung eine größere Leichtigkeit und Fertigkeit (Tüchtigkeit) in bestimmten Handlungen er-

werden. Daher das Sprichwort: Übung macht den Meister. Nur mit Mühe zeichnet der angehende Maler die ersten Striche. Aber durch lange Übung erwirbt er eine große Fertigkeit. Die einmal erworbene Fertigkeit bleibt, so daß man sich ihrer jederzeit bedienen kann.

Auf Grund dieser Erfahrungstatsachen kann man mit Recht die Fertigkeit (habitus, ἕξις) definieren als eine dauernde Eigenschaft (Disposition), welche durch Übung in einer angebornen Fähigkeit entsteht und dieselbe zu bestimmten Handlungen geneigt macht[1]. Schon die erste Tätigkeit in einer bestimmten Richtung läßt gewissermaßen eine Spur im Seelenvermögen zurück. Dieser Eindruck wird durch Wiederholung der gleichen Tätigkeit verstärkt, so daß Übung und Fertigkeit im geraden Verhältnis zueinander stehen.

Hat die erworbene Fertigkeit in einer vernünftigen Fähigkeit ihren Sitz und ist sie auf eine der betreffenden Fähigkeit angemessene gute Tätigkeit und somit auf das Gute dieser Fähigkeit gerichtet, so heißt sie Tüchtigkeit. Jede Tüchtigkeit wird im Griechischen und Lateinischen ἀρετή bezw. virtus genannt. Das deutsche „Tugend" läßt einen so weiten Sinn nicht zu. Die Tüchtigkeiten sind also Fertigkeiten, welche wesentlich auf die einer vernünftigen Fähigkeit angemessene oder gute Tätigkeit gerichtet sind.

Man unterscheidet zwei Arten solcher Tüchtigkeiten (virtutes im weiteren Sinne): 1. sittliche Tüchtigkeiten, d. h. solche, welche den Menschen zum sittlich guten Handeln fertig und geneigt machen; diese Tüchtigkeiten heißen Tugenden; 2. nicht sittliche Tüchtigkeiten, d. h. solche, welche den Menschen zwar zu vernünftigen, dem Menschen eigentümlichen, aber an sich nicht sittlich guten Tätigkeiten hinneigen. Die letzteren können nur im uneigentlichen und weiteren Sinne Tugenden genannt werden[2]. Zu diesen werden von Aristoteles die sog. Verstandestüchtigkeiten (διανοητικαὶ ἀρεταί) gerechnet. Die Tugenden im eigentlichen Sinne dagegen nennt er sittliche Tüchtigkeiten (ἠθικαὶ ἀρεταί)[3].

Verstandestüchtigkeiten (Verstandestugenden) sind nach Aristoteles: Weisheit (σοφία), Verstand (νοῦς), Wissenschaft (ἐπιστήμη), Kunst (τέχνη) und Klugheit (φρόνησις)). Die drei ersten gehören der theoretischen Vernunft an, welche auf die bloße Erkenntnis

---

[1] Von den übernatürlichen Fertigkeiten, welche nach der Lehre der Theologen nicht durch Übung erworben, sondern von Gott der Seele eingegossen werden, sehen wir hier ab.

[2] Deshalb nennt sie die Schule mit dem hl. Thomas (S. th. 1, 2, q. 56, a. 3) virtutes secundum quid.

[3] Ethic. Nic. 1, c. 13, 1103 a 4.

der Wahrheit hinzielt und darin ruht; die beiden letzteren der praktischen Vernunft, welche auf die Leitung der Tätigkeiten des Menschen hinzielt und deshalb das Veränderliche, Konkrete und Zufällige zum Gegenstande hat.

Der Verstand ist die habituelle Erkenntnis der allgemeinen von selbst einleuchtenden Grundsätze, welche die Grundlage unseres Denkens bilden. Beziehen sich diese Grundsätze auf das sittliche Handeln der Menschen, so nennt die Schule den Verstand synteresis (habitus principiorum in genere morum). Die Wissenschaft ist die habituelle sichere Erkenntnis der aus den selbsteinleuchtenden Grundsätzen abgeleiteten Schlußfolgerungen. Bezieht sich die Wissenschaft auf die höchsten göttlichen Dinge, so wird sie von Aristoteles[1] Weisheit genannt. Der Grund dieser Einteilung ist folgender. Die theoretischen Verstandestugenden vervollkommnen die Vernunft in bezug auf die Erkenntnis der Wahrheit in sich. Es gibt aber zwei Arten von Wahrheiten. Die einen sind durch sich selbst einleuchtend, nämlich die allgemeinen Erkenntnisprinzipien, und in bezug auf diese vervollkommnet uns die Fertigkeit des Verstandes (intellectus). Die andern Wahrheiten sind nicht durch sich selbst einleuchtend, sondern werden nur unmittelbar durch Schließen erkannt; sie bilden gewissermaßen den Endpunkt unseres Erkennens. Wir fangen aber in unserer Erkenntnis von den Erscheinungen und Wirkungen an, die uns bekannter sind, und dringen durch Schlußfolgerung zur Erkenntnis der Ursachen und Gründe der Dinge vor. Die Wissenschaft ist nun die durch Schließen gewonnene sichere Erkenntnis der Dinge aus ihren Gründen. Dringen wir bis zu dem letzten Grunde aller Dinge vor, d. h. bis zu Gott selbst, insofern er der Urgrund alles Seins ist, so haben wir die Weisheit. Weise ist also derjenige, welcher den tiefsten und letzten Grund aller Dinge, d. h. Gott selbst, erfaßt und von ihm aus alles nach seinem wahren Werte zu beurteilen und abzuschätzen vermag.

Die Kunst ist die Fertigkeit der Vernunft, die menschlichen Tätigkeiten so zu ordnen, daß durch bestimmte Mittel ein bestimmter Zweck erreicht wird[2]. Die Klugheit dagegen ist die Fertigkeit, die einzelnen menschlichen Handlungen nach ihrem sittlichen Charakter zu beurteilen. Wir werden unten beweisen, daß die Klugheit den eigentlichen sittlichen Tugenden beizuzählen ist. Daß aber die übrigen vier Verstandestüchtigkeiten keine Tugenden im strengen Sinne sind, ist schon deshalb un-

[1] Ethic. Nic. 6, c. 7, 1141 a 16.

[2] S. Thom., In I Poster. lect. 1: Ars est „ordinatio rationis, qua per determinata media ad debitum finem actus humani perveniunt". Anderwärts nennt er die Kunst mit Aristoteles recta ratio factibilium, während er die Klugheit mit demselben die recta ratio agibilium nennt (S. th. 1, 2, q. 57, a. 7).

zweifelhaft, weil sie sich auch in einem schlechten Menschen finden können. Sie stellen aus sich keine Anforderungen an den Willen.

Beide Arten von Tüchtigkeiten kommen darin überein, daß sie ihrer Natur nach die vernünftigen Fähigkeiten zu der ihnen angemessenen Tätigkeit hinneigen und nur zum Guten der betreffenden Fähigkeit mitwirken, mithin in dieser Rücksicht den Menschen vervollkommnen[1]. Die Wissenschaft z. B. ist eine andauernde Fertigkeit des Verstandes, die Wahrheit mit Sicherheit aus ihren Gründen zu erkennen, oder ein habituelles sicheres Wissen. Sie kann sich wesentlich nur in bezug auf die Wahrheit betätigen. Auch der Mann der Wissenschaft kann irren, aber nur, weil er sich nicht von der Wissenschaft, sondern von Vorurteilen leiten läßt oder vorschnell urteilt.

Sie unterscheiden sich aber dadurch, daß die nichtsittlichen Tugenden (Verstandestüchtigkeiten) uns bloß die Fähigkeit (Fertigkeit) zum guten Handeln verleihen, die sittlichen Tugenden aber bewirken, daß wir von diesen Fähigkeiten Gebrauch machen oder tatsächlich gut handeln. Zum guten Handeln genügt nicht, daß der Verstand mit Fertigkeiten (Kunst und Wissenschaft) ausgerüstet sei, sondern der Wille muß durch Fertigkeiten zum Guten geneigt gemacht werden. Denn der Wille ist es, der die andern Fähigkeiten in Bewegung setzt. Ob und wie wir unsere Wissenschaft gebrauchen, hängt von unserem Willen ab, und dasselbe gilt von der Kunst. Es kann jemand ein großer Künstler sein, wenn er auch absichtlich die Regeln der Kunst übertritt oder von ihr einen schlechten Gebrauch macht, denn die Kunst besteht wesentlich im Können. Die nichtsittlichen Tugenden geben also keine Gewähr dafür, daß wir gut handeln; die sittlichen Tugenden aber machen den Willen des Menschen zum Guten geneigt und bewirken, daß er von den ihm unterworfenen Fähigkeiten einen guten Gebrauch macht. Es kommt eben für die Sittlichkeit an erster Stelle nicht auf das Wissen und Können, sondern auf das Wollen an; zum dauernden Wollen des Guten aber bedarf der Wille der Fertigkeiten, die ihn zum Guten disponieren, und das geschieht durch die sittlichen Tugenden im Willen[2].

---

[1] S. Thom., S. th. 1, 2, q. 57, a. 2 ad 3: Habitus virtutis determinate se habet ad bonum, nullo autem modo ad malum.

[2] Kunst und Wissenschaft kommen darin miteinander überein, daß beides Fertigkeiten des Verstandes sind. Die Wissenschaft ist aber eine Fertigkeit des theoretischen, die Kunst eine Fertigkeit des praktischen Verstandes. Die Wissenschaft hat es mit dem Allgemeinen und Notwendigen zu tun, die Kunst dagegen mit konkreten einzelnen Handlungen, die sie nach bestimmten Regeln in bezug auf einen Zweck ordnet. Die Wissenschaft kann durch Studium erworben werden, die Kunst nur durch praktische Übung.

Im folgenden werden wir nur mehr die sittlichen Tugenden (mit Einschluß der Klugheit) berücksichtigen.

Nach dem Gesagten läßt sich die sittliche Tugend definieren als eine dauernde Neigung und Fertigkeit zum sittlich guten Handeln[1]. Man kann auch mit Aristoteles die Tugend eine dauernde Fertigkeit nennen, welche sowohl den Menschen selbst als die ihm eigentümliche Tätigkeit gut macht[2]. Der erste Teil dieser Begriffsbestimmung ist den sittlichen Tugenden mit den Verstandestugenden gemein. Beide vervollkommnen den Menschen in sich. Der zweite Teil dagegen kommt bloß den sittlichen Tugenden zu, weil diese allein bewirken, daß das freie Verhalten des Menschen ein solches ist, wie es sich für ihn als vernünftiges Wesen geziemt.

Auf eine andere Aristotelische Begriffsbestimmung der Tugend haben wir schon (S. 192) hingewiesen: Die Tugend ist eine dauernde Fertigkeit, welche mit Wahl die uns geziemende Mitte einhält, und zwar nach der Vorschrift der Vernunft, wie sie der Kluge geben würde[3]. Diese Definition gilt von den moralischen Tugenden im engeren Sinne, d. h. von den Tugenden des Begehrungsvermögens. Sie paßt also nicht auf die Klugheit[4]. Die Tugend gehört zur Gattung der erworbenen und dauernden Fertigkeiten (*ἕξις*). Gegenstand dieser Fertigkeit ist das von der Überlegung und der freien Wahl abhängige Handeln (*προαιρετική*). In diesem Handeln sucht sie das dem Menschen geziemende Maß oder die rechte Mitte einzuhalten (*ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς*), und zwar nicht blind nach Art eines Triebes, sondern nach der Vorschrift der Vernunft (*ὡρισμένῃ λόγῳ*). Weil ferner die Vorschrift der Vernunft unklug sein kann, die Regel der Tugend aber die Klugheit ist, so wird die unkluge Vorschrift ausgeschlossen durch den Zusatz *ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν*.

---

[1] S. Thom., S. th. 1, 2, q. 55, a. 4: Habitus operativus bonus.

[2] Nachdem Aristoteles (Ethic. Nic. 2, c. 5, 1106 a 22) gezeigt, daß die Tugend ein jedes Wesen nach seiner Natur und eigentümlichen Tätigkeit gut gestalte, fährt er fort: *Εἰ δὲ ταῦτ' ἐπὶ πάντων οὕτως ἔχει, καὶ ἡ τοῦ ἀνθρώπου ἀρετὴ εἴη ἂν ἕξις ἀφ' ἧς ἀγαθὸς ἄνθρωπος γίνεται καὶ ἀφ' ἧς εὖ τὸ ἑαυτοῦ ἔργον ἀποδώσει.*

[3] Ethic. Nic. 2, c. 6, 116 b 36: *Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν.* — Nach dem Zusammenhang muß es wohl ein Fehler sein, daß *ὡρισμένη* anstatt *ὡρισμένῃ* gelesen wird; denn *ὡρισμένη* bezieht sich offenbar auf *μεσότητι*. So auch Überweg, Grundriß I[8], 10. Aufl., 228, und Ziegler, Ethik der Griechen, 293.

[4] Deshalb sagt der hl. Thomas (S. th. 1, 2, q. 58, a. 2 ad 4) zu dieser Definition: Recta ratio, quae est secundum prudentiam, ponitur in definitione virtutis moralis, non tamquam pars essentiae, sed sicut quiddam participatum in omnibus virtutibus moralibus, in quantum prudentia dirigit omnes virtutes morales.

Kurz und treffend definiert der hl. Augustin die Tugend als eine gute Eigenschaft des Geistes, durch die man gut lebt und die niemand zum Bösen mißbraucht[1]. In dieser Begriffsbestimmung ist unter „gut" das sittlich Gute zu verstehen. Wenn Augustin behauptet, niemand könne die Tugend zum Bösen mißbrauchen, so ist der Sinn: niemand könne kraft der Tugend das Böse vollbringen. Wie die Wissenschaft wesentlich auf das Wahre, so geht die Tugend wesentlich auf das sittlich Gute. Der Tugendhafte kann zwar auch Böses tun, aber er kann sich dazu nicht der Tugend bedienen. Denn die Tugend hat zum Formalobjekt das sittlich Gute und kann nur dieses erstreben[2].

§ 2. Der Träger der Tugenden.

Die Tugenden sind erworbene Fertigkeiten. In welchen Seelenkräften befinden sie sich? oder welche Fähigkeiten sind die Träger (Subjekte) der Tugenden?

1. Darauf läßt sich im allgemeinen antworten: Der unmittelbare und eigentliche Träger der sittlichen Tugend kann nur der Wille sein, andere Fähigkeiten können nur insofern Tugenden besitzen, als sie unter der Herrschaft des Willens stehen und von ihm bewegt werden[3].

Wie alle Fertigkeiten durch die ihnen entsprechenden Tätigkeiten, so werden auch die Tugenden durch wiederholtes sittlich gutes Handeln erzeugt. Sittlich gut können aber nur die Willensbetätigungen selbst und jene Handlungen sein, die unter dem Einfluß des Willens geschehen. Der Begriff der sittlichen Handlung schließt ja, wie früher bewiesen (S. 156), wesentlich die Freiheit ein. Aus sich selbst ist aber nur der Wille frei, die andern Vermögen nur insofern, als sie an der Freiheit des Willens teilnehmen.

Die Tugenden verleihen ferner nicht bloß die Fähigkeit zum sittlich Guten, sondern bewirken, daß der Mensch tatsächlich das Gute vollbringt. Das gilt aber nur von den Tugenden, die im Willen selbst oder in einer andern der Herrschaft des Willens unterworfenen Fähigkeit ihren Sitz haben. Denn der Wille ist der oberste Leiter und Beweger

---

[1] De lib. arb. 2, c. 19: Bona qualitas mentis, qua bene vivitur, qua nemo male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur. Der letzte Zusatz gilt bloß von den übernatürlichen Tugenden.

[2] Suarez, De virtut. sect. 1, n. 4.

[3] S. Thom., S. th. 1, 2, q. 56, a. 3: Subiectum habitus, qui simpliciter dicitur virtus, non potest esse nisi voluntas vel aliqua potentia, secundum quod est mota a voluntate.

aller unter dem Einfluß der Vernunft stehenden Fähigkeiten, und wenn der Mensch gut handelt, so kommt es nur daher, weil sein Wille gut ist[1]. Folglich können die eigentlichen Tugenden nur im Willen selbst sich befinden oder in einer andern Fähigkeit, insofern diese unter der Herrschaft des Willens steht.

2. Einige Gelehrte gehen noch weiter und behaupten, es gebe keine moralische Tugend in dem sinnlichen Strebevermögen, der nicht eine gleichnamige Fertigkeit im Willen entspreche[2]. Sie leugnen also nicht, daß es auch im sinnlichen Strebevermögen Fertigkeiten zum Guten gebe, die einen wesentlichen Teil der Tugend (z. B. der Mäßigkeit) ausmachen. Die Erfahrung lehrt, daß man durch Übung im sinnlichen Teil solche Fertigkeiten unter dem Einfluß des Willens erwerben kann. Durch Übung werden die Akte der Mäßigkeit, Sanftmut usw. leichter. Und solche Fertigkeiten sind dem Willen notwendig. Der Wille soll den sinnlichen Teil in den Schranken der Vernunft halten; dazu bedarf er der Fertigkeiten, welche den sinnlichen Teil dem Willen dienstbar und willfährig machen.

Aber sie behaupten, daß allen diesen Fertigkeiten des sinnlichen Teiles bestimmte gleichnamige Fertigkeiten im Willen selbst entsprechen. Sie berufen sich hierfür auf folgende Erwägung. Bei jedem sittlich guten Akt des sinnlichen Vermögens muß der Wille mitwirken. Nur durch den Willen erhalten diese Tätigkeiten ihre Freiheit und ihre Hinordnung auf das sittlich Gute als solches, ohne die es keine sittlich gute Handlung gibt. Wenn aber der Wille bei den sittlich guten Handlungen dieser Vermögen mitwirkt, so müssen auch die entsprechenden Fertigkeiten in ihm entstehen.

Dieser Ansicht scheint der hl. Thomas zu widersprechen, der behauptet, daß die Mäßigkeit und der Starkmut als Fertigkeiten nur im sinnlichen Strebevermögen ihren Sitz haben. Sein Hauptgrund ist, weil jede Fähigkeit für das ihr zusagende und entsprechende Objekt von Natur genügend ausgerüstet ist, also keiner besonderen Fertigkeit bedarf. Nur dann sind ihr solche Fertigkeiten nötig, wenn der Gegenstand eine besondere Schwierigkeit bietet. Nun aber bietet es dem Willen aus sich keine Schwierigkeit, das ihm entsprechende vernünftige Gute zu wollen. Die ganze Schwierigkeit kommt vom sinnlichen Begehrungsvermögen. Es genügt also, daß dieses durch die entsprechenden Tugenden Leichtigkeit im rechten Maßhalten erlange[3].

---

[1] Ebd.: Quod homo actu bene agat, contingit ex hoc, quod homo habet bonam voluntatem.

[2] So unter andern Scotus, In 3, dist. 33, q. unica; S. Bonaventura, In 3, dist. 33, a. 2, q. 3; Suarez, De virtut. in genere sect. 7, n. 4 ff.

[3] S. Thom., S. th. 1, 2, q. 56, a. 6.

Doch was man immer von dieser Streitfrage halte, so viel ist gewiß, daß die Fertigkeiten des sinnlichen Begehrungsvermögens, z. B. die Fertigkeit des Maßhaltens in Speise und Trank, aus sich allein und losgelöst vom guten Willen keine Tugenden im strengen Sinne sind. Denn die sittliche Tugend kann sich nur im sittlich Guten betätigen. Nur dem Guten leiht sie ihren helfenden Arm. Das ist aber bei den genannten Fertigkeiten des sinnlichen Teiles nicht der Fall. Sie dienen zum Bösen nicht minder als zum Guten. Ein Geizhals kann sehr mäßig leben und im Maßhalten große Fertigkeit besitzen. Es läßt sich also das früher über das Verhältnis der Willensakte zu den äußeren Handlungen Gesagte auch hier anwenden. Gleichwie die äußeren Handlungen nur gut sind, soweit sie vom guten Willen ausgehen, so sind auch alle Fertigkeiten zu denselben nur insofern Tugenden, als sie vom guten Willen auf das Gute gerichtet werden.

Wie im sittlichen Handeln, ist also auch in den sittlichen Tugenden der gute oder tugendhafte Wille der Kernpunkt, die Zentralsonne, um die sich alles dreht und ohne die alles andere keinen sittlichen Wert hat. Alles Streben des Willens läßt sich aber in das Wort „Liebe" zusammenfassen, weil die Liebe der Grundstrebung alles Wollens ist. Man kann deshalb die Tugend mit dem hl. Augustin auch die Ordnung der Liebe nennen[1]. Denn die Tugend bewirkt, daß wir unser Lieben beständig nach den Anforderungen der Vernunft ordnen, daß wir nur das lieben, was wir lieben sollen, und in der Weise, wie wir es lieben sollen.

Man kann diese Augustinische Begriffsbestimmung auch umdrehen und ebensowahr die Tugend die gefestigte Liebe zur Ordnung nennen, oder die dauernde Neigung und Fertigkeit des Willens, sein Lieben und Hassen nach den Forderungen der Vernunftordnung einzurichten.

§ 3. Notwendigkeit der Tugend.

Die Tugend ist nicht eine überflüssige Zierat des Menschen, sie ist ihm unentbehrlich.

Damit nicht bloß die einzelne Handlung, sondern der Mensch selbst in sittlicher Beziehung gut und vollkommen sei, wird dreierlei erfordert: erstens müssen die einzelnen Handlungen möglichst vollkommen sein; zweitens muß der Mensch jederzeit zu derartigen vollkommenen Handlungen in Bereitschaft dastehen, so daß er bei jeder Gelegenheit ohne lange Überlegung und mühsame Überwindung

[1] De civit. Dei l. 15, c. 22: Mihi videtur quod definitio vera et brevis est virtutis: ordo est amoris.

rasch vollkommen zu handeln vermag; endlich drittens ist zur Vollkommenheit des Menschen notwendig Gleichförmigkeit und Ebenmaß in der Handlungsweise. Nichts scheint so wenig mit dem Begriff der Tugend vereinbar als launenhaftes, regelloses Handeln, in dem sich kein dauerndes Ordnungsprinzip durchblicken läßt.

Diese drei Erfordernisse setzen aber im Menschen die Tugend als dauernde Fertigkeit zum Guten voraus. Die Fertigkeit in einer Hantierung oder Kunst bewirkt, daß uns die Ausübung dieser Kunst leicht und angenehm wird, weil sie unserer Natur entspricht. Die Fertigkeit ist sozusagen eine zweite Natur, weil sie derselben eine bestimmte dauernde Neigung verleiht. Deshalb sagt das Sprichwort, die Gewohnheit wird zur zweiten Natur. Ist aber eine Tätigkeit leicht und angenehm, so wird sie durchschnittlich vollkommen, weil sozusagen die ganze Natur mit dabei ist und kein Teil widerspricht. Das gilt auch für das sittlich Gute. Schwer wird es dem Anfänger, aber mit der beharrlichen Übung wird es leicht, angenehm und infolge davon auch vollkommen.

Mit der Fertigkeit ist zugleich die beständige Zurüstung zum vollkommenen Handeln gegeben. Alle zum vollkommenen Handeln nötigen Vorbereitungen sind stets vorhanden. Wie mühsam muß der angehende Lehrling überlegen, was die Kunst vorschreibt und was er zu tun hat, um diese Vorschriften auszuführen! Ist aus dem Lehrling durch Übung ein Meister geworden, so braucht er keiner langen Überlegung mehr, fast unwillkürlich bringt er die Regeln zur Anwendung. Gerade so ist es auf dem Gebiete des Sittlichen. Ist durch Übung die Tugend zu einer gewissen Reife gelangt, so tut man fast unwillkürlich das Gute. Deshalb lehrt Aristoteles mit Recht, daß die plötzlichen Regungen aus habituellen Neigungen hervorgehen. Es gibt kein besseres Mittel, seine eigenen Neigungen kennenzulernen, als die plötzlichen unwillkürlichen Gemütsregungen zu beobachten. In diesen zeigt sich die Natur ohne künstliche Umhüllung.

Die Tugend bewirkt endlich Ausdauer und Gleichartigkeit im sittlich guten Handeln. Ist keinerlei Neigung vorhanden, so ändert sich das Benehmen von Fall zu Fall. Die Tugend neigt aber wie ein Gewicht die Natur nach einer von der Vernunft bestimmten Richtung des Guten.

So wird erst durch die Tugend der Mensch in der Wurzel gut. Sie gibt ihm die dauernde Richtung auf das Gute. Die einzelnen guten Handlungen vergehen wie die Wellenschläge, aber die Tugenden sind bleibende Errungenschaften, die in der Seele haften und den Menschen selbst veredeln. Der Tugendhafte gleicht dem veredelten Baume, der beständig edle Früchte hervorbringt, oder einem wohlgepflegten Garten, der durch seine kostbaren Früchte und duftenden Blumen den Besitzer

erfreut. Sehr treffend hat Plato die Tugend das Wohlbefinden (*εὐεξία*) und die Gesundheit (*ὑγίεια*) der Seele genannt[1]. Zeigt das äußere sittliche Verhalten des Menschen Ebenmaß, Ordnung, Schönheit, Harmonie, so ist die Tugend die dauernde Wurzel dieser Blüten.

Man pflegt zu fragen, ob die Tugend uns angeboren sei und ob sie gelehrt werden könne. Diese Fragen sind durch unsere bisherigen Ausführungen schon gelöst. Die Tugend wird, wie die Erfahrung zeigt, durch das freie gute Handeln erworben und kann auch wieder durch eigene Schuld verloren gehen. Sie kann also nicht angeboren sein. Wäre sie es, so würde sie auch kein Lob verdienen. Wohl aber ist uns die Fähigkeit und Anlage zum Erwerb der Tugenden angeboren[2]. Kein mit dem Vernunftgebrauch Begabter kann sich deshalb mit der Unmöglichkeit des Tugenderwerbes entschuldigen. Die Tugend ist ein Gut, von dessen Besitz niemand gegen seinen Willen ausgeschlossen ist. Jeder braucht nur ernstlich zu wollen, um tugendhaft zu werden.

Was die Lehrbarkeit der Tugend betrifft, so genügt selbstverständlich die bloße Belehrung nicht. Sokrates scheint freilich anderer Ansicht gewesen zu sein. Die Tugend besteht nach ihm im Wissen, oder wie Aristoteles berichtet, er sah alle Tugenden als Klugheiten an[3]. Richtig ist an dieser Behauptung, daß keine sittliche Tugend ohne Klugheit sein kann. Aber die Klugheit ist nicht die einzige Tugend; zu ihr müssen noch die moralischen Tugenden hinzukommen, die das Begehrungsvermögen geneigt machen, der Vernunftforderung zu folgen. Sokrates geht von der irrigen Ansicht aus, alle Fähigkeiten im Menschen gehorchten der Vernunft unbedingt wie die Glieder des Leibes dem Willen. Das Böse komme von mangelhafter Einsicht. Niemand sei durch seinen Willen schlecht. Wenn dem so wäre, würde allerdings die Einsicht genügen, um den Menschen vollkommen zu machen. Aber diese Ansicht ist irrig. Nur zu häufig tun wir, was wir als verwerflich erkennen, und außerdem ist der Irrtum selbst oft die Folge des bösen Willens.

Das bloße Wissen, die Belehrung genügt also zur Tugend nicht. Niemand wird durch bloße Belehrung ein Künstler. Nur durch eigene Übung wird die Fertigkeit erworben. In diesem Sinne bleibt die Tugend immer nächst Gott des Menschen allereigenstes Werk. Niemand kann den Menschen gegen seinen Willen tugendhaft machen. Die Be-

---

[1] De Republ. 4, 444: *Ἀρετὴ μὲν ἄρα, ὡς ἔοικεν, ὑγίεια τέ τις ἂν εἴη καὶ κάλλος καὶ εὐεξία ψυχῆς, κακία τε νόσος καὶ αἶσχος καὶ ἀσθένεια.*

[2] Wir reden hier nur von den natürlichen, nicht von den übernatürlichen, eingegossenen Tugenden.

[3] Ethic. Nic. 6, c. 13: *φρονήσεις ᾤετο εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς.*

lehrung erleuchtet wohl unsern Verstand, zeigt dem Willen, wie er handeln soll, und gibt ihm auch Beweggründe zum Guten an die Hand. Aber vom Wissen bis zum Handeln ist ein weiter Schritt. Die Fertigkeit im Guten wird erst erworben, wenn der Wille sich frei zum Guten entschließt und in der Übung desselben verharrt. Mann kann schön über die Tugend reden und schreiben, ohne sie zu besitzen.

Trotzdem ist die Belehrung von nicht zu unterschätzendem Nutzen. Wie in der Kunst die Übung das Wichtigste ist, aber von der Belehrung geleitet und unterstützt wird, so ist auch im sittlichen Leben die Selbstbetätigung das Wichtigste, aber die Belehrung ist ein notwendiger und mächtiger Behelf. Sie bewahrt vor Klippen und Untiefen, verleiht dem Urteil Klarheit und Sicherheit, die zum zielbewußten, andauernden und energischen Handeln notwendig ist, und gibt auch die mächtigsten Beweggründe dazu an die Hand.

§ 4. Einteilung der Tugenden.

Herbart und J. G. Fichte waren der Ansicht, es gebe nur *eine* Tugend. Wollten sie nur behaupten, alle Tugenden bildeten zusammen gewissermaßen einen einheitlichen Organismus, aus dem man kein Glied herausreißen dürfe, ohne das Ganze zu gefährden, so könnte man ihnen beipflichten. Soll aber damit gesagt sein, es gebe nur *eine* Fertigkeit im sittlich Guten, so ist dies unrichtig. Die verschiedenen Fähigkeiten, die zum Guten mitwirken, bedürfen alle der entsprechenden Fertigkeiten, und diese sind ebenso viele Tugenden.

Steht aber auch die Mehrzahl der Tugenden außer Frage, so ist es doch nicht so leicht, eine befriedigende Einteilung derselben zu finden. Am leichtesten werden wir die richtige Einteilung ermitteln, wenn wir auf die *menschliche Natur* zurückgreifen. Der Mensch soll nach all seinen Beziehungen zu Gott, seinen Mitgeschöpfen und sich selbst wohlgeordnet sein. Dazu bedarf er vor allem der Fertigkeit im *Erkennen* dessen, was die sittliche Ordnung von ihm erheischt. Sodann bedarf er der Fertigkeit in der *Ausführung des Erkannten*, um sowohl a) Gott und seinen Mitmenschen zu geben, was ihnen gebührt, als auch in sich selbst alle Teile der Vernunft zu unterwerfen, damit er weder b) im Streben nach Genüssen noch c) in der Flucht vor Beschwerden und Gefahren das rechte Maß überschreite. Diese vier Fertigkeiten sind keine andern als die vier sogenannten *Kardinaltugenden*: *Klugheit*, *Gerechtigkeit*, *Mäßigkeit* und *Starkmut*[1]. Die *Klugheit* ist die Fertigkeit des Verstandes in

[1] Weish. 8, 7: Denn sie lehrt Mäßigkeit und Klugheit, Gerechtigkeit und Starkmut, die das Nützlichste im Menschenleben sind. Dem Wesen nach findet sich diese

Beurteilung dessen, was in jedem Fall der sittlichen Ordnung entspricht; die Gerechtigkeit die Geneigtheit des Willens, jedem das Seinige zu geben. Die Mäßigkeit und der Starkmut sind die Fertigkeiten, die das sinnliche Strebevermögen im Begehren der Lust und Fliehen der Gefahr in den Schranken der Vernunftordnung halten.

Zu derselben Einteilung gelangt man durch Betrachtung der Fähigkeiten, die der sittlichen Fertigkeiten benötigen; diese Fähigkeiten sind: der Verstand, der Wille und die beiden Teile des sinnlichen Strebevermögens. Dem Verstand dient die Klugheit, dem Willen die Gerechtigkeit, dem sinnlichen Strebevermögen, insofern es nach Lust begehrt, die Mäßigkeit, insofern es gegen das Beschwerliche ankämpft, der Starkmut.

Gegen die gegebene Einteilung läßt sich einwenden, sie sei unvollständig. Es gibt Tugenden im Willen, die weder zur Gerechtigkeit noch zur Mäßigkeit noch zum Starkmut gerechnet werden können. So gehört z. B. die Demut nicht zur Gerechtigkeit, weil sie sich nicht auf unser Verhältnis zu andern bezieht; sie gehört auch nicht zur Mäßigkeit, da sie nicht unsere sinnlichen Begierden, sondern das Streben nach geistigen Gütern, nach Auszeichnung und Größe mäßigt; noch viel weniger kann sie zum Starkmut gehören, da sie nichts Sinnliches und Schwieriges zum Gegenstande hat. Dasselbe läßt sich von der Bescheidenheit sagen. Doch diese Schwierigkeit löst sich von selbst, wenn wir die zwei Arten unterscheiden, wie die Kardinaltugenden aufgefaßt werden können.

Man kann zunächst die vier Kardinaltugenden nicht als einzelne Tugenden, sondern als ebenso viele Gruppen von Tugenden betrachten. Nach dieser Auffassung bezeichnet die Klugheit die Gesamtheit aller Fertigkeiten, die von seiten des Verstandes zur richtigen Beurteilung des sittlich Guten erforderlich sind, die Gerechtigkeit alle Tugenden, welche unser Verhalten gegen andere ordnen, die Mäßigkeit alle Tugenden, welche unsere Begierden nach dem Guten, sei es sinnlich oder geistig, in den Schranken der Vernunft halten, der Starkmut alle Tugenden, die uns gegen Widerwärtigkeiten und Gefahren stählen. Legt man diese Auffassung zu Grunde,

---

Einteilung schon in der griechischen Philosophie, namentlich bei Plato und Aristoteles. Ziegler (Die Ethik der Griechen und Römer, 88) sagt: „Zunächst ist zu konstantieren, daß die vier Kardinaltugenden von Plato nicht erfunden, sondern daß dies die Haupttugenden in der ethischen Anschauung des griechischen Volkes überhaupt gewesen sind.“ Ausdrücklich hat die genannte Einteilung Cicero (De Invent. 2, c. 53): Habet igitur (simplex honestas) partes quattuor: prudentiam, iustitiam, fortitudinem, temperantiam. Auf diese vier Tugenden führt er alle andern zurück. Vgl. auch De offic. 1, c. 5.

so gehören alle Tugenden zu den vier Kardinaltugenden, weil sie alle unser Verhalten *gegen andere* oder *gegen uns selbst* ordnen und bewirken, daß unser Wollen und Nichtwollen stets in den Schranken der Vernunft bleibe. Die Demut und die Bescheidenheit z. B. gehören zur Mäßigkeit, weil sie unser Streben nach Größe und Auszeichnung mäßigen.

Man kann aber die vier Kardinaltugenden auch in der Weise auffassen, daß man aus den vier genannten Tugendgruppen *je eine*, und zwar die wichtigste, als Kardinaltugend herausgreift und um sie herum alle zur selben Gruppe gehörenden Tugenden als *Teile* oder zugehörige Tugenden ordnet. Nach dieser Auffassung bezeichnet die Kardinaltugend der *Klugheit* die wichtigste Fertigkeit des Verstandes in Beurteilung des sittlich Guten; um sie herum werden alle übrigen Verstandesfertigkeiten, die sich auf das sittlich Gute beziehen, als Teile der Klugheit gruppiert. Ebenso bezeichnen Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Starkmut nicht mehr ebenso viele Gruppen von Tugenden, sondern bloß die eine oder andere der hervorragendsten Tugenden der Gruppe. Um sie herum reihen sich die übrigen wie eine Art Hofstaat.

Die letztere Auffassung ist die gewöhnlichere und wohl auch die richtigere, wie der hl. Thomas bemerkt[1]. Sie wird stillschweigend vorausgesetzt, wenn von den vier *Kardinaltugenden* die Rede ist. Unter Kardinaltugend versteht man eine Tugend, um die sich die übrigen Tugenden wie um ihren Angelpunkt (cardo) drehen. Man nennt sie deshalb auch *Haupttugenden*, weil alle anderen Tugenden in einer gewissen Unterordnung zu ihnen stehen und sich als Teile oder als Hilfstugenden auf sie zurückführen lassen.

Die Tugenden bilden nicht eine regellose Vielheit, sie hängen vielmehr innig miteinander zusammen, helfen und stützen sich gegenseitig, und zwar in der Weise, daß nicht alle denselben Rang und dieselbe Bedeutung beanspruchen. So bilden sämtliche Fertigkeiten des Verstandes, die zur Klugheit gehören, ein ganzes *Kräftesystem*, in dem alle Teile, wenn auch in verschiedener Stellung, zu demselben Ziele mitwirken. Dieser gemeinsame Zweck ist das klare bestimmte Urteil über das, was in jedem einzelnen Fall die sittliche Ordnung von uns verlangt. Deshalb wird die Tugend, welche den Verstand unmittelbar zum Aussprechen dieses Urteils befähigt, die Kardinaltugend der Klugheit genannt. Alle übrigen Fertigkeiten des Verstandes, die der Erkenntnis des sittlich Guten dienen, nehmen dieser Kardinaltugend gegenüber eine untergeordnete Stellung ein und werden deshalb als *Teile* derselben aufgefaßt.

---

[1] S. th. 1, 2, q. 61, a. 4.

Mit dem hl. Thomas pflegt man drei Arten solcher Teile zu unterscheiden, je nach dem Verhältnis, in dem eine Tugend zur Kardinaltugend steht. Entweder gehört eine Tugend zur Kardinaltugend als Art (Spezies), wie etwa der Löwe, das Pferd Arten der Tiergattung sind: diese Tugenden heißen subjektive Teile (partes subiectivae) oder Arten der Kardinaltugend; oder sie leisten der Kardinaltugend Hilfsdienste und ergänzen ihre Tätigkeit, wie etwa Gerichtsdiener, Advokaten, Geschworene dem Richter zur Seite stehen und seinen Richterspruch vorbereiten und ausführen: diese Tugenden werden ergänzende Teile (partes integrantes) der Kardinaltugend genannt; oder endlich sie haben die Aufgabe, gewisse Tätigkeiten zu regeln, in denen die Kardinaltugend wegen der Besonderheit des Gegenstandes nicht ihre eigentliche Tätigkeit entfalten kann, und diese Tugenden heißen potentielle Teile (partes potentiales) der Kardinaltugend oder abgeleitete, verwandte Tugenden (virtutes annexae) derselben.

Gehen wir nun von dieser zweiten Auffassung der Kardinaltugend aus, so ist leicht einzusehen, warum man einerseits behaupten kann, die Kardinaltugend der Mäßigkeit unterwerfe unser sinnliches Begehren der Vernunft, und warum man doch zugleich die Demut als Teil zur Mäßigkeit rechnen kann. In der Gruppe der Tugenden, welche unser Streben nach dem angenehmen Guten mäßigt, ist die wichtigste jene, welche das Streben nach sinnlicher Lust (Gaumenlust und Geschlechtslust) im Zaume hält. Denn von dieser Seite drohen der großen Masse der Menschen die häufigsten und schwersten Gefahren. Deshalb wird mit Recht die Tugend, welche diese Gefahren abwehrt, als Kardinaltugend bezeichnet und alle übrigen Tugenden, die unser Streben nach dem Guten regeln, als Nebentugenden oder verwandte Tugenden ihr beigezählt. Das gilt auch von der Demut und von den übrigen Tugenden, die das Streben nach geistigen Gütern mäßigen.

§ 5. Von den Lastern.

Das Laster bildet den Gegensatz zur Tugend. Das meiste, was über die Tugend gesagt wurde, läßt sich deshalb leicht auf das Laster anwenden.

1. Die Laster sind wohl zu unterscheiden von den Leidenschaften (S. 74 ff.). Die Leidenschaften sind Regungen des sinnlichen Strebevermögens und an sich weder gut noch bös. Die Laster dagegen sind dauernde Neigungen zum Bösen und finden sich nicht bloß im sinnlichen Strebevermögen, sondern auch im Willen. Während die Leidenschaften zur Natur des Menschen gehören und daher nicht vertilgt,

sondern geregelt werden sollen, entstehen die Laster durch schlechte Handlungen und sollen ausgerottet werden.

Das Böse ist ein Mangel, eine Privation. Wie ist es nun möglich, daß es eine Fertigkeit gibt, die auf diesen Mangel gerichtet ist? Wie in der bösen Handlung (S. 332), so ist auch im Laster das Positive an demselben und die diesem Positiven anhaftende Privation zu unterscheiden. Sofern das Laster etwas Positives ist, ist es ein Gut und auf irgendeine Art von Gut gerichtet. Aber dieses Gut ist nicht ein solches, wie es sich für den vernünftigen Menschen geziemt; folglich ist auch die Fertigkeit im Erstreben eines solchen Gutes ungeziemend und böse. Wie es ferner Handlungen gibt, die ihrer Natur nach immer und überall böse sind, z. B. Lüge, Neid, Ehebruch, so sind auch die dauernden Neigungen zu solchen Handlungen immer böse und verabscheuenswert.

2. Wie die Tugend den Menschen zur Einhaltung der rechten Mitte in seinem Handeln geneigt macht, so treibt ihn das Laster zur Überschreitung des rechten Maßes. Im Deutschen bezeichnen wir die Laster vielfach durch Zusammensetzungen mit Gier und Sucht. So sprechen wir von Geldgier, Habsucht, Trunksucht, Scheelsucht usw. Erst das Laster macht den Menschen selbst böse, insofern ihm die schlechte Angewöhnung zur zweiten Natur wird. Gleichwie nur derjenige wahrhaft gut ist, welcher infolge erworbener Neigung gewöhnlich gut handelt: so wird auch nur der in der Wurzel schlecht, der infolge wiederholten bösen Handelns dauernd zum Bösen hinneigt. Durch das Laster erlangt das Böse eine Art Herrschaft über den Menschen, wird dieser wie ein Sklave dauernd an das Böse gefesselt.

3. Obwohl das Laster den Gegensatz zur Tugend bildet, so werden doch nicht vier Hauptlaster unterschieden, wie es vier Kardinaltugenden gibt, sondern sieben. Es sind dies die sogenannten sieben Hauptsünden: Ruhmsucht, Habsucht, Gaumenlust, Unkeuschheit, Trägheit, Neid und Zorn. Unter Hauptsünden haben wir hier nicht sündhafte Handlungen verstehen, zu sondern dauernde Neigungen zum Bösen. Hauptsünden werden sie genannt, weil sie die Wurzeln sind, aus denen naturgemäß sich fast alle Sünden ergeben.

Der Grund, warum es mehr Hauptlaster als Haupttugenden gibt, ist, weil man gegen jede Tugend auf doppelte Weise fehlen kann. Der Pfeil kann nur auf einem Wege sein Ziel erreichen, aber auf vielen von demselben abirren. So kann man auch die Tugend nur durch Einhaltung des rechten Maßes üben, das Laster dagegen betätigt sich im Zuviel und Zuwenig.

Für die Richtigkeit der Einteilung der Hauptlaster in die bekannte Siebenzahl läßt sich folgender Grund anführen. Jede Sünde kommt daher, daß der Mensch unordentlich ein Gut erstrebt oder flieht.

Unordentlich erstreben kann der Mensch vier Arten von irdischen Gütern: zunächst das in gewissem Sinne geistige Gut der Ehre und des Ruhmes; sodann die inneren leiblichen Güter, welche wieder doppelter Art sind, indem sich einige auf die Erhaltung des Individuums (Speise und Trank), andere auf die Erhaltung der menschlichen Gattung (Geschlechtstrieb) beziehen; endlich die äußeren materiellen Güter oder Reichtümer. Diesen vier Arten von Gütern entsprechen die vier Hauptlaster: Ruhmsucht, Gaumenlust, Wollust und Habsucht (Geiz).

Unordentlich fliehen kann man zwei Arten von Gütern: erstens das eigene Gute, wegen der damit verbundenen Beschwerde; zweitens das fremde Gute, insofern es als eine Verminderung der eigenen Vorzüge angesehen wird. Zur Flucht des eigenen Guten neigt uns die Trägheit, zur Flucht des fremden Guten der Neid. Tritt uns das fremde Gute hindernd in den Weg und entstehen infolge davon in uns leicht Rachbegierden, so haben wir den Zorn oder vielmehr die Zornmütigkeit.

Es könnte befremden, daß bei der Aufzählung der Hauptlaster der Stolz übergangen wurde, den man doch den Anfang aller Sünden zu nennen pflegt. Allein der Stolz darf nicht mit den übrigen Lastern auf die gleiche Stufe gestellt werden, er ist vielmehr das Laster aller Laster oder die gemeinsame Wurzel aller Laster. Er besteht in dem unordentlichen Verlangen nach eigener Auszeichnung[1] oder in der ungebührlichen Selbstüberhebung. Diese aber liegt allem unordentlichen Streben zugrunde. Stets wollen wir das liebe Ich über Gebühr erheben oder ihm geben, was ihm nicht gebührt. Dies ist der gemeinsame, immer stillschweigend vorausgesetzte Zweck, der zum Bösen antreibt. Sieht man also auf die Triebfeder des Bösen, so ist der Stolz nicht ein einzelnes Laster, sondern die Grundwurzel aller[2]. Die sieben Hauptlaster sind nur wie sieben Fangarme, durch die er seinen Zweck zu erreichen sucht. Unter diesen Fangarmen ist die erste die Habsucht, weil sie die Mittel und Wege zur Befriedigung aller bösen Begierden bietet. Sieht man deshalb nicht auf den Zweck, sondern auf die Ausführung zur Erreichung der Selbstauszeichnung, so ist die Habsucht das erste Laster und die Wurzel der sechs andern Hauptsünden[3].

Der Stolz ist zu unterscheiden von der Ruhmsucht und dem Ehrgeiz. Der Ehrgeiz (ambitio) strebt unordentlich nach Ehre;

---

[1] Inordinatus appetitus propriae excellentiae (S. th. 1, 2, q. 84, a. 2).

[2] Schon der hl. Gregor d. Gr. (Moral. l. 31 c. 45) unterscheidet den Stolz von den sieben Hauptlastern. Ebenso der hl. Thomas (S. th. 1, 2, q. 84, a. 2 et 4).

[3] In diesem Sinne sagt der hl. Paulus (1 Tim. 6, 10): Eine Wurzel aller Sünden ist die Habsucht.

er will geehrt und gelobt werden. Die Ruhmsucht (inanis gloria) ist das ungeordnete Streben nach Ruhm vor der Welt. Der Ruhm ist die hohe Meinung, die andere von uns und unsern Vorzügen haben; er ist die Wirkung der Ehre und des Lobes. Denn dadurch, daß jemand geehrt und gelobt wird, erlangt er Ruhm bei den Menschen. Der Stolz (superbia) endlich strebt unordentlich nach Selbstauszeichnung. Er erhebt sich über das Maß des ihm Gebührenden. Ehrgeiz und Ruhmsucht haben bis zu einem gewissen Grade den Stolz (Hochmut) zur Voraussetzung und befördern ihn hinwiederum. Ruhm und Ehre nähren die hohe Meinung, die man von sich selbst hat, und dadurch das ungeordnete Streben nach Selbstüberhebung. Doch kann es geschehen, daß ein recht hochmütiger Mensch weniger ehrgeizig ist als ein minder stolzer, weil er seine Mitmenschen und ihre Ehrenbezeigungen verachtet.

Zweiter Artikel.

Von den Tugenden im besonderen.

§ 1. Klugheit.

1. Die Klugheit (φρόνησις) ist die Tugend des Verstandes, durch die wir in jedem einzelnen Falle richtig beurteilen, was die sittliche Ordnung von uns verlangt. Sie zeigt dem Willen, wie er sein Wollen unter den vorliegenden Umständen (hic et nunc) einzurichten habe, um sittlich gut zu sein. Die Lateiner nennen sie prudentia aus providentia, weil sie das zu Vollbringende voraussieht und ordnet. Der Gegenstand der Tugend der Klugheit ist nur das sittlich Gute und Böse, was dem Menschen als Menschen angemessen oder unangemessen ist[1].

Weil die sittliche Gutheit und Schlechtheit des Menschen vorzüglich vom Willen abhängt, so sucht die Klugheit vor allem ihn zu ordnen und ihm zu zeigen, wie er sein Wollen unter den vorliegenden konkreten Umständen nach den Anforderungen der sittlichen Ordnung einrichten solle. Wir haben oben gezeigt, daß es keine überlegten indifferenten Handlungen gibt. Bei jedem einzelnen Willensakt läßt die praktische Vernunft (das Gewissen) ihre Stimme vernehmen. Deshalb erstreckt sich das Urteil der Klugheit auf alle einzelnen überlegten Handlungen des Menschen während des ganzen Lebens. Die

[1] Deshalb sagt Aristoteles (Ethic. Nic. 6, c. 6, 1140b 20) mit Recht: *Ἀνάγκη τὴν φρόνησιν ἕξιν εἶναι μετὰ λόγου ἀληθῆ περὶ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ πρακτικήν.* Die Worte *ἀνθρώπινα ἀγαθά* bezeichnen das dem Menschen als Menschen eigentümliche (sittlich) Gute.

Klugheit beurteilt ferner die sittlichen Handlungen nach allen ihren Eigenschaften; sie zeigt dem Menschen nicht bloß, ob die Handlung ihm als Menschen angemessen oder unangemessen sei, sondern auch, ob sie von Gott angeraten oder befohlen oder verboten und mithin verdienstlich oder strafwürdig sei usw. So umfaßt die Klugheit das ganze Leben des Menschen nach allen seinen Beziehungen und besonders nach seiner Beziehung zum letzten Endziel. Denn die große Aufgabe des Menschen auf Erden ist, durch die Einhaltung der sittlichen Ordnung sein ewiges Heil zu wirken. Besonders betätigt sich die Klugheit in der Berufs- und Standeswahl, von der die sittliche Lebensführung und die Erreichung des ewigen Zieles in hohem Grade abhängt.

Das Gesagte widerspricht dem, was wir über die unmittelbare und nächste Norm des Sittlichen gesagt haben, in keiner Weise. Denn wenn auch die Vernunft unmittelbar an der menschlichen Natur erkennt, was gut und bös sei, so bleibt sie dabei nicht stehen, sie erkennt leicht, daß unsere Natur nur der Ausdruck des ewigen Gesetzes ist und daß mithin das Gute dem Willen des Schöpfers entspricht, von ihm geboten oder wenigstens angeraten und belohnt, das Böse dagegen von ihm verboten und bestraft wird.

Man darf die Tugend der Klugheit nicht verwechseln mit gewissen verwandten Verstandesfertigkeiten, die den Menschen nur unter einer bestimmten Rücksicht und in bezug auf einen besonderen Zweck tüchtig machen und die man Klugheit im weiteren und uneigentlichen Sinne nennen kann. Wir reden von einem klugen Kaufmann, Beamten usw. Damit wollen wir über den sittlichen Charakter dieser Leute kein Urteil abgeben, sondern bloß ausdrücken, daß sie eine gewisse Fertigkeit im Beurteilen dessen besitzen, was zur Erreichung des ihnen vorgesetzten besonderen Zieles notwendig ist. Die Geschäftsklugheit hat mit der sittlichen Tugend der Klugheit nichts zu tun.

Die sittliche Klugheit ordnet unmittelbar den Willen, die Geschäftsklugheit dagegen hat nur ihren besonderen Zweck im Auge und sucht die Handlungen so zu ordnen, wie es dieser Zweck erfordert. Die Handlungen, durch welche eine Kunst oder ein Geschäft ihren Zweck erreichen, sind aber nicht die Betätigungen des Willens, sondern die der übrigen Fähigkeiten. Der Wille wählt sich zwar die Ziele, aber er erreicht sie nicht unmittelbar selbst, sondern durch die Tätigkeiten der von ihm abhängigen Vermögen, und um diese letzteren Tätigkeiten ist es der Geschäftsklugheit zu tun. Ob der Wille gut oder bös sei, danach fragt sie nicht. Oft stehen sich die Forderungen der Geschäftsklugheit und sittlichen Klugheit geradezu entgegen. Von dem Standpunkt des Geschäftsmannes mag eine Handlung als sehr zweckdienlich und empfehlenswert erscheinen, welche vor dem Richterstuhl der sittlichen Klugheit

nicht bestehen kann. Wie von der Geschäftsklugheit und der Kunst unterscheidet sich die sittliche Klugheit auch von den übrigen sogenannten Verstandestugenden, von denen früher (S. 338f.) die Rede war. Die Klugheit geht auf die einzelnen konkreten Handlungen, sie ist unmittelbar praktisch. Dasselbe gilt aber nicht von den reinen Verstandestugenden.

2. Wir haben die Klugheit den sittlichen Tugenden beigezählt. Mit welchem Recht? Sie scheint nicht einmal eine eigentliche Verstandestugend zu sein. Denn diesen ist es eigen, den Verstand wesentlich auf die Wahrheit hinzuneigen. Ist also die Klugheit eine Verstandestugend, so muß man annehmen, sie sei in ihren Urteilen unfehlbar.

Zur Lösung dieser Schwierigkeit müssen wir an die Unterscheidung zwischen der praktischen und spekulativen Vernunft (S. 339) erinnern. Die spekulative Vernunft geht auf das Allgemeine und Notwendige, die praktische Vernunft dagegen hat die einzelnen konkreten Handlungen des Menschen zum Gegenstand und berücksichtigt nur, was dem Menschen in den vorliegenden konkreten Umständen zu tun sei. Zur Wahrheit des Urteils der praktischen Vernunft ist also nicht notwendig, daß sich die Sache absolut und immer so verhalte, wie das Urteil lautet, sondern bloß, daß dem Handelnden selbst unter den vorliegenden konkreten Umständen ein bestimmtes Handeln gut sei. Und in diesem Urteil kann die Klugheit nicht irren. Auch der kluge Mann kann unklug urteilen, aber nicht, wenn er von seiner Klugheit Gebrauch macht. Erst dann kann man klugerweise mit Sicherheit urteilen, wenn es einleuchtend ist, daß unter den vorliegenden Umständen dem Handelnden ein bestimmtes Verhalten recht und gut sei. Dieses sichere Urteil macht nicht Anspruch auf absolute Wahrheit, sondern nur auf Wahrheit für den Handelnden in den gegebenen Umständen. Deshalb ist es wohl möglich, daß jemand in einem gegebenen Falle klug urteilt und handelt, obwohl seine Handlung an sich betrachtet unrecht ist.

Die Klugheit ist also eine wahre Verstandestugend. Der Grund, warum sie den sittlichen Tugenden beigezählt wird, ist ein doppelter. Sie ist allerdings nicht in dem Sinne eine sittliche Tugend, als ob sie aus sich selbst die sittlichen Akte setzte; denn diese müssen frei sein und können deshalb nur mittelbar oder unmittelbar vom Willen ausgehen. Aber sie hat das sittliche Handeln zu ihrem Gegenstand und zeigt dem Willen, was für jede einzelne Handlung von der sittlichen Ordnung gefordert wird. Sie schreibt allen übrigen Tugenden das richtige Maß vor, von dem sie sich nicht entfernen können, ohne aufzuhören, wahre Tugenden zu sein. Jede Tugend ist wesentlich durch die Klugheit bedingt, eine unkluge Tugend ein Widerspruch. Mit

Recht wird deshalb die Klugheit die Königin der sittlichen Tugenden genannt.

Der Hauptgrund jedoch, warum die Klugheit einfachhin den sittlichen Tugenden beigezählt wird, ist folgender. Die Tugend im strengen Sinne verleiht nicht bloß das Können des Guten, sondern bewirkt, daß man tatsächlich gut handelt. Sie allein macht deshalb den Menschen einfachhin gut. Von den Verstandestugenden aber hat bloß die Klugheit diese Eigenschaft. Die andern können alle mit einem unsittlichen Leben zusammen bestehen, nicht aber die Klugheit. Diese kann nicht über ihre ersten Anfänge hinaus gelangen, wenn der Wille nicht dauernd auf das Gute gerichtet ist. Sie hat also den guten Willen zur Voraussetzung. Es ist nämlich moralisch unmöglich, daß der Verstand dauernd richtig beurteile, was die sittliche Ordnung von uns verlangt, wenn der Wille verkehrt ist. Die Klugheit hat es nicht bloß mit der Theorie zu tun wie die Wissenschaft, oder mit einer Kunstfertigkeit in bezug auf einen Zweck, der von unserem Belieben abhängt, sie ist wesentlich praktisch und stellt beständig ganz bestimmte und konkrete Forderungen an den Willen, denen sich dieser nicht beliebig entziehen kann und die ihm manchmal recht unliebsam sind. Entweder wird nun der Wille sich diesen Forderungen unterwerfen, und so durch Übung des Guten die Tugend erwerben, oder aber er wird den lästigen Mahner zum Schweigen bringen und allmählich seiner eigenen Neigung dienstbar machen[1]. Denn in allen nicht vollständig einleuchtenden Dingen hat der Wille eine große Macht über den Verstand (S. 70f.).

---

[1] Arist., Ethic. Nic. 6, 13, et 3, 6. Zu obiger aristotelischer Lehre meint Ziegler (Ethik der Griechen und Römer, 122): „Der Zirkel, der darin liegt, daß der Wille gut werden soll dadurch, daß er der Einsicht folgt, und doch, um ihr folgen zu können, schon von Natur diese Richtung aufs Gute haben muß — diesen Zirkel haben die Neueren alle wohl erkannt." Es wäre bedauerlich, wenn alle Neueren da einen Zirkel gefunden hätten, wo keiner ist. Dem Willen ist die Neigung zum Guten angeboren, aber damit diese Neigung sich betätigen könne, muß der Verstand ein Gut erkennen und dem Willen als begehrenswert vorstellen. In dieser ersten Erkenntnis ist der Verstand vom Willen unabhängig. Ja der Verstand kann sogar unabhängig vom Willen eine unvollkommene Fertigkeit in der richtigen Beurteilung des sittlich Guten erwerben (Suarez, De virtut. in genere disp. 3, sect. 9, n. 13). Aber eine vollkommene Fertigkeit in der sittlichen Beurteilung, also die eigentliche Tugend der Klugheit, wird der Verstand nicht erlangen, wenn der Wille das ihm anfänglich dargebotene Licht nicht gebraucht. Denn in diesem Falle wird er den Verstand von der Betrachtung des sittlich Guten ablenken, sein Urteil trüben und die Erwerbung der vollkommenen Tugend der Klugheit hindern. Wenn Aristoteles (Ethic. Nic. 6, c. 13, 1144) und Thomas (S. th. 1, 2, q. 57, a. 4) behaupten, die Klugheit setze den guten Willen voraus, so reden sie von der eigentlichen (vollkommenen) Tugend der Klugheit, nicht von ihren ersten Anfängen.

3. Um jede Kardinaltugend reiht sich nach dem früher Gesagten (S. 349f.) eine ganze Gruppe von Tugenden, welche sie unterstützen oder ergänzen und deshalb Teile der Kardinaltugend genannt werden. Nach dem Vorgange Aristoteles', Ciceros und anderer unterscheidet der hl. Thomas folgende untergeordnete Tugenden oder Teile der Klugheit.

a) Arten der Klugheit oder subjektive Teile derselben sind die persönliche Klugheit und die Klugheit in der Leitung anderer.

b) Hilfstugenden oder integrierende Teile der Klugheit sind: die leichte Erinnerung (memoria) an Vergangenes, das zur sittlichen Beurteilung der Handlung dient; Verständnis (intelligentia) für das gegenwärtig Vorhandene; Gelehrigkeit (docilitas) oder Empfänglichkeit für fremde Belehrung; Scharfsinn (sollertia) in Auffindung des Richtigen; Vernünftigkeit (ratio) im Vergleichen und Abschätzen verschiedener Dinge; Vorsicht (providentia) in der Anordnung alles zum Zwecke Nötigen; Umsicht (circumspectio) in Berücksichtigung aller Umstände der Handlung; endlich Behutsamkeit (cautio) in Vermeidung aller entstehenden Hindernisse. Die Klugheit soll ihr Urteil darüber abgeben, was in jedem einzelnen Fall die sittliche Ordnung von uns verlangt. Die genannten Tugenden haben die Aufgabe, dieses Urteil vorzubereiten oder bei seiner Ausführung — soweit dazu der Verstand hilft — mitzuwirken. Deshalb werden sie integrierende Teile oder Hilfstugenden der Klugheit genannt.

c) Verwandte Tugenden der Klugheit (potentielle Teile) sind die Überlegung (eubulia), die Einsicht (synesis) und das (höhere) Urteil (gnome). Die Überlegung ist die Fertigkeit im Auffinden der Mittel zum Zweck (sittliche Findigkeit), die Einsicht, die Fertigkeit im klaren, entschiedenen Urteil nach geschehener Überlegung, das (höhere) Urteil die Fertigkeit, in Fällen, wo die gewöhnlichen, zunächstliegenden Regeln des Handelns nicht ausreichen oder zu Unzuträglichkeiten führen, nach höheren Grundsätzen der Billigkeit das Richtige zu finden.

Ob die angeführten Tugenden alle voneinander und von der Klugheit reell verschieden oder ob mehrere von ihnen bloß besondere Richtungen sind, unter denen die eine und dieselbe Tugend aufgefaßt wird, ist eine offene Frage, die verschieden beantwortet wird.

O. Renz schreibt[1]: „Gott hat uns die Keime der Tugenden in der Synteresis anerschaffen. Die müssen wir entfalten und nach ihnen leben, dann handeln wir gut und sicher. Die Vereinigung der Synteresis, der Klugheit und aller moralischen Tugenden ist das Moralsystem, welches uns im praktischen Leben leiten muß, das Moralsystem der Tugend. Der hl. Thomas

[1] Die Synteresis nach dem hl. Thomas, Münster 1911, S. 174.

kennt keine Gewiſſensmoral, aber er kennt eine Tugendmoral oder eine Moral der Syntereſis ... Dieſe allgemeine ſtabile Tugend- und Syntereſis-Moral wurde vielfach verlaſſen, und man ſtieg hinunter zum Partikulären, zum einzelnen Akt des Gewiſſens und ſuchte beim Gewiſſen die Probleme zu entſcheiden. An Stelle der Tugendlehre des hl. Thomas trat eine ausgedehnte Gewiſſenslehre und Kaſuiſtik."

Hier wird ein Gegenſatz zwiſchen Tugendmoral und Gewiſſensmoral behauptet, der gar nicht exiſtiert und nicht exiſtieren kann. Jede wahre Moral iſt eine Tugend- und Gewiſſensmoral zugleich. So iſt es auch beim hl. Thomas. Die Tugend, die uns in all unſerm Tun und Laſſen begleiten und uns den Weg weiſen muß, iſt die Klugheit, der Ausſpruch der Klugheit aber, wenigſtens, wenn derſelbe richtig iſt, iſt das Gewiſſen. Die Klugheit ſagt uns, was wir in jedem einzelnen Fall zu tun oder zu laſſen haben. Folgen wir dieſem Ausſpruch der Klugheit oder dem Gewiſſen, ſo erwerben wir nicht nur die vollkommne Tugend der Klugheit, ſondern alle anderen Tugenden, wie wir ſchon gezeigt haben. Es iſt deshalb verfehlt, einen Gegenſatz zwiſchen Tugendmoral und Gewiſſensmoral zu konſtruieren. Was die Kaſuiſtik angeht, ſo iſt daran beim hl. Thomas im zweiten Teil der Summa wahrlich kein Mangel, und ſo muß es auch ſein, da ſie die jungen Theologen in die ihnen nötigen theoretiſchen und praktiſchen Kenntniſſe einführen will.

§ 2. Die Gerechtigkeit.

1. Gerecht iſt nach allgemeiner Anſchauung, wer jedem das Seinige gibt. Folglich iſt die Gerechtigkeit jene Tugend, die unſern Willen geneigt macht, ſtets jedem das Seinige zu geben[1].

Faßt man dieſe Begriffsbeſtimmung im weiteſten Sinne auf, ſo begreift die Gerechtigkeit alle Tugenden des Willens in ſich. Wer nach allen Beziehungen einem jeden das ihm irgendwie Gebührende gibt, beobachtet die ganze ſittliche Ordnung. Er gibt Gott, was Gottes iſt,

[1] Cicero nennt die Gerechtigkeit die virtus quae in suo cuique tribuendo cernitur (De fin. 5, 23). S. Ambros. l. 1 de offic. c. 24 ſagt: Iustitia est, quae suum cuique tribuit. Nach dem hl. Auguſtinus iſt die Gerechtigkeit ea virtus, quae sua cuique distribuit (De Civit. Dei l. 19, c. 31). Die in den Inſtitutionen und Pandekten aufgenommene Definition Ulpians lautet: Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi. Unter ius suum iſt hier dasjenige zu verſtehen, was man andern von Rechts wegen ſchuldet, oder was die andern als das Ihrige von uns zu fordern ein Recht haben. Der hl. Thomas bezeichnet als die eigentliche Betätigung der Gerechtigkeit jedem das Seinige zu geben: Proprius actus iustitiae nihil aliud est quam reddere unicuique quod suum est (2, 2, q. 58, a. 9). — Über die Tugend der Gerechtigkeit vgl. Pruner, Die Lehre vom Recht und der Gerechtigkeit (2 Bde.: 1857—1858); Lehmkuhl, Theol. mor., I[11], n. 897.

dem Nebenmenschen, was ihm irgendwie zukommt, und auch sich selbst, was ihm gebührt. Er ist mithin vollkommen. Deshalb wird in der Sprache der Heiligen Schrift häufig unter Gerechtigkeit die Heiligkeit verstanden.

Doch hier, wo wir von der Gerechtigkeit im Unterschied zu andern Tugenden reden, wird die obige Begriffsbestimmung in einem engeren Sinne genommen. Sie bezieht sich nur auf jene Tugend, welche den Menschen in seinem Verhältnis zu andern vernünftigen Wesen ordnet und bewirkt, daß er jedem andern das gibt, was er ihm schuldet. Niemand nennt denjenigen im eigentlichen Sinne gerecht, der sich selbst, sondern nur denjenigen, der andern das Gebührende zukommen läßt.

Aber auch in diesem engeren Sinne kann man von der Gerechtigkeit in doppelter Bedeutung reden. Man kann unter Gerechtigkeit entweder jede Tugend verstehen, die andern gibt, was sie ihnen schuldet, oder aber bloß jene Tugend, die andern nach Gleichheit das Ihrige gibt. Die Gerechtigkeit in der ersten Bedeutung[1] begreift als Arten der Gerechtigkeit unter sich nicht nur die allgemeine und die besondere Gerechtigkeit, sondern auch die Gottesverehrung, den Gehorsam usw. In der letzteren Bedeutung dagegen ist bloß die besondere Gerechtigkeit Gerechtigkeit im eigentlichen Sinn.

Die allgemeine Gerechtigkeit (iustitia generalis, legalis) ordnet das Individuum in seiner Beziehung zu dem Gemeinwesen. Jedes Glied schuldet dem Gemeinwesen, dem es als Teil angehört, das zum Gemeinwohl Notwendige, und die Tugend, welche es geneigt macht, dieses Notwendige der Gesamtheit zu leisten, heißt die allgemeine oder legale Gerechtigkeit. Legale Gerechtigkeit wird sie genannt, weil es Sache des Gesetzes ist, im einzelnen zu bestimmen, was die Glieder der Gesamtheit zum Zweck des Gemeinwohles zu leisten haben. Allgemeine Gerechtigkeit heißt sie, weil die Betätigungen aller Tugenden nach Umständen zum Gesamtwohl nötig sein und deshalb vom Gesetz vorgeschrieben werden können. Weil es Aufgabe des Leiters des Gemeinwesens ist, gesetzlich zu bestimmen, was die Glieder zu leisten haben, so ist die legale Gerechtigkeit im Gesetzgeber nach dem treffenden Ausdruck des hl. Thomas architektonisch, insofern er gewissermaßen den Bauplan für das Ganze entwirft, während es Aufgabe des Untergebenen ist, denselben auszuführen.

Die besondere Gerechtigkeit (iustitia particularis) ordnet den Menschen in seinen Beziehungen zu andern Privatpersonen und macht ihn geneigt, diesen nach voller Gleichheit das Ihrige zu geben.

[1] Der hl. Thomas sagt (S. th. 1, 2, q. 60, a. 3): omnes virtutes morales quae sunt circa operationes conveniunt in quadam generali ratione iustitiae, quae attenditur secundum debitum ad alterum.

Sie zerfällt wieder in die ausgleichende und austeilende Gerechtigkeit. Die ausgleichende Gerechtigkeit (iustitia commutativa) ordnet die Glieder der Gesellschaft untereinander und macht sie geneigt, jedem andern nach voller Gleichheit das Seinige zu geben. Die austeilende Gerechtigkeit (iustitia distributiva) macht die Leiter des Gemeinwesens geneigt, jedem Gliede desselben von den öffentlichen Gütern und Lasten das ihm nach seiner Würdigkeit und seinen Kräften Gebührende zu geben, und die Glieder, damit zufrieden zu sein.

3. Es fragt sich, ob die genannten drei Arten von Gerechtigkeit: die legale, ausgleichende und austeilende, in gleicher Weise den Namen Gerechtigkeit verdienen. Hält man sich an die Begriffsbestimmung: „Gerechtigkeit ist die Tugend, die jedem andern das Seinige gibt", so ist die legale Gerechtigkeit ebensowohl als die ausgleichende und austeilende eine Art Gerechtigkeit im eigentlichen Sinne[1], weil die allgemeine Definition vollkommen auf sie paßt. Nimmt man aber die Gerechtigkeit in diesem allgemeinen Sinne (iustitia communiter dicta), wie der hl. Thomas sie nennt, so sind nicht nur die drei genannten, sondern auch die Gottesverehrung, der Gehorsam und die Billigkeit Gerechtigkeiten im eigentlichen Sinne. Denn alle diese Tugenden geben andern das Ihrige, d. h. dasjenige, worauf sie ein Recht haben.

Nimmt man aber die Gerechtigkeit in einem engeren Sinne als „die Tugend, die andern nach Gleichheit gibt, was sie ihnen als das Ihrige schuldet", so ist bloß die besondere Gerechtigkeit Gerechtigkeit im eigentlichen Sinne, weil sie allein volle Gleichheit herstellt zwischen Schuld und Leistung. Zu dieser Gleichheit sind nämlich drei Dinge erfordert: die Leistung muß sich auf einen andern beziehen, sie muß ihm ferner als das Seinige gebühren, endlich muß sie die Schuld vollkommen ausgleichen, d. h. es muß gerade so viel geleistet werden, als man schuldet[2]. Diese Gleichheit

[1] Vgl. S. Thom., S. th. 2, 2, q. 58, a. 5 c und In 5 Ethic. l. 3: Iustitia particularis est univoca, i. e. conveniens in nomine cum legali. Et hoc quidem quia conveniunt in definitione secundum idem genus, in quantum utraque in eo quod est ad alterum.

[1] S. Thom., In 3 dist. 33, q. 3, a. 4, sol. 1: Sicut moderatio passionum est adaequatio ipsarum ad rationem: ita moderatio exteriorum actuum, secundum quod sunt ad alterum, est quod adaequentur illi ex comparatione ad quem moderantur. Et haec quidem adaequatio est quando ei redditur quod et quantum ei debetur; et haec adaequatio proprius modus iustitiae est. Unde ubicumque invenitur ista adaequatio complete, et iustitia quae est virtus specialis..... Ista autem adaequatio tria complectitur, ut ex dictis patet: scil. ut sit ordinatum ad alterum; ut sit ei debitum, alias superexcederet actio ad quem fit; et ut tantum reddatur quantum debetur; alias deficeret in minus.

wird aber nur von der besonderen Gerechtigkeit hergestellt. Also ist auch nur sie Gerechtigkeit im strengen Sinne, nicht aber die iustitia legalis und noch weniger die Gottesverehrung, der Gehorsam und die Billigkeit.

4. Die besondere Gerechtigkeit wird eingeteilt in die ausgleichende und austeilende Gerechtigkeit. Beide streben nach Gleichheit zwischen Leistung und Schuld, oder geben andern genau soviel, als ihnen gebührt, aber in verschiedener Weise. Die ausgleichende Gerechtigkeit stellt absolute Gleichheit her, so daß sich Schuld und Leistung in einer einfachen Gleichung ausdrücken lassen. Schuldet jemand einem andern hundert Mark, so muß er auch aus Gerechtigkeit genau hundert Mark zahlen. Zahlt er weniger, so verfehlt er sich gegen die ausgleichende Gerechtigkeit, zahlt er aber mehr, so tut er dies nicht aus Gerechtigkeit,, sondern aus Freigebigkeit. Man nennt diese Gleichheit zwischen zwei Sachen nach dem Vorgange des Aristoteles arithmetische Gleichheit[1]. Die austeilende Gerechtigkeit gibt jedem von den öffentlichen Gütern und Lasten nach Maßgabe seiner Würdigkeit und seiner Kräfte. Wer also größere Würdigkeit hat, soll auch größeren Anteil an den öffentlichen Gütern erhalten. Man pflegt deshalb zu sagen, die austeilende Gerechtigkeit erstrebe die geometrische Gleichheit, d. h. sie erstrebe die Gleichheit zweier Verhältnisse oder Proportionen. Wenn der eine doppelt soviel Verdienste hat als ein anderer, so soll er auch doppelten Anteil an den öffentlichen Gütern haben. Ebenso soll auch die Belastung eines jeden (z. B. durch Steuern) im Verhältnis zu seinen Kräften stehen[2].

5. Nach dem Gesagten ist ein großer Unterschied zwischen der rechten Mitte der Tugenden der Mäßigkeit und des Starkmutes und der der Gerechtigkeit. Alle moralischen Tugenden haben zwar ihr bestimmtes Maß, die richtige Mitte, die sie einhalten müssen (vgl. oben S. 341). In diesem Sinne sagt man in medio stat virtus. Während aber bei der Mäßigkeit und Tapferkeit der Handelnde selbst der unmittelbare Maßstab des richtigen Verhaltens ist, hat die Gerechtigkeit ihr Maß an der geschuldeten Sache. Die Gerechtigkeit fragt: Was schulde ich dem Nächsten? Die übrigen Tugenden dagegen haben keine konkrete, bestimmte Sache zum Maß, sondern suchen das Verhalten so einzurichten, wie es sich für den Handelnden nach den vorhandenen Umständen geziemt. Dieses Maß muß die Vernunft im ein-

[1] Arist., Ethic. Nic. 5, 7.

[2] Daß nicht nur die Verteilung der öffentlichen Güter, sondern auch die der öffentlichen Lasten Aufgabe der austeilenden Gerechtigkeit ist, lehrt der hl. Thomas ausdrücklich (S. th. 2, 2, q. 61, a. 3).

zelnen aufsuchen und festsetzen, während sie bei der Gerechtigkeit nur nach der geschuldeten Sache zu fragen braucht. Man pflegt deshalb mit dem hl. Thomas das Maß der Gerechtigkeit medium rei, das der Mäßigkeit und des Starkmuts medium rationis zu nennen[1].

6. Die Gerechtigkeit wird allgemein zu den vier Kardinaltugenden gezählt. Von den neueren Schriftstellern wird gewöhnlich die Kardinaltugend der Gerechtigkeit eingeteilt in die allgemeine und die besondere Gerechtigkeit, welche dann wieder in die austeilende und ausgleichende unterabgeteilt wird. Diese Einteilung entspricht aber nicht der Meinung des hl. Thomas, dessen Lehre von den Tugenden das allergrößte Ansehen besitzt.

Unter der Kardinaltugend der Gerechtigkeit, die neben der Klugheit, Mäßigkeit und Tapferkeit als vierte Kardinaltugend aufgeführt wird, ist einzig und allein die besondere Gerechtigkeit (iustitia particularis) zu verstehen[2].

a) Nach der Lehre des hl. Thomas haben die Kardinaltugenden einen besondern, abgegrenzten Gegenstand, und zwar einen solchen, der für das sittliche Handeln von besonderer Wichtigkeit ist[3]. Nun aber hat die iustitia legalis keinen solchen besondern Gegenstand. Gerade deshalb heißt sie nach Aristoteles die ganze oder alle Tugend, weil sie die Akte aller Tugenden auf das Gemeinwohl hinordnet. Folglich kann sie nicht eine Kardinaltugend oder ein Teil derselben sein.

---

[1] Es braucht wohl kaum bemerkt zu werden, daß hierdurch dem früher über die Norm des Sittlichen Gesagten nicht widersprochen wird. Wenn auch der unmittelbare und besondere Maßstab der Gerechtigkeit die geschuldete Sache ist, so bleibt doch der allgemeinere und tiefere Grund, warum es für den Menschen sittlich gut ist, andern das Ihrige zu geben, der, weil sich dies für ihn als gesellschaftliches Wesen geziemt. Kraft seiner Natur ist er auf das gesellschaftliche Zusammenleben mit andern hingeordnet. Deshalb sind ihm alle Handlungen geziemend, die ihrer Natur nach zum Zusammenleben vernünftiger Wesen notwendig oder förderlich sind. Dazu gehört aber vor allem, daß man jedem das Seinige gebe.

[2] Eingehender haben wir diese Behauptung begründet in der Innsbrucker Zeitschrift für kathol. Theologie (1901), 635 ff. Namentlich haben wir daselbst nachgewiesen, daß der hl. Thomas nur die iustitia particularis als Kardinaltugend ansieht. Er spricht allerdings zuweilen von der Kardinaltugend der Gerechtigkeit in einer Weise, daß man darunter die iustitia communiter dicta verstehen kann. Das geschieht aber nur dann, wenn er sich damit begnügt, die Gerechtigkeit von den drei andern Kardinaltugenden zu unterscheiden. Wo immer er aber die Kardinaltugend der Gerechtigkeit genauer nach ihrem Wesen bestimmt und ihren Teilen gegenüberstellt, versteht er darunter nur die iustitia particularis.

[3] S. th. 1, 2, q. 61, a. 4: alii et melius accipiunt has quatuor virtutes, secundum quod determinantur ad materias speciales, unaquaeque quidem illarum ad unam materiam, in qua principaliter laudatur illa generalis conditio, a qua nomen virtutis accipitur.

b) Nach der Lehre des Aristoteles, des hl. Thomas und fast aller Theologen und Philosophen ist das charakteristische Merkmal der Kardinaltugend der Gerechtigkeit das medium rei. Dieses ist aber im eigentlichen Sinne nur in der besondern Gerechtigkeit vorhanden[1].

c) An manchen Stellen lehrt Thomas ausdrücklich, nur die besondere Gerechtigkeit sei als Kardinaltugend anzusehen. Es gibt, so behauptet er, eine allgemeine und eine besondere Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit ist eine besondere Tugend, insofern sie einen bestimmten Gegenstand hat, nämlich das, was im gegenseitigen Verkehr der eine dem andern schuldet, und diese Gerechtigkeit wird hier zur Zahl der Kardinaltugenden gerechnet. Die andere Art von Gerechtigkeit heißt allgemeine Gerechtigkeit usw.[2]

7. Obgleich sowohl die austeilende als die ausgleichende Gerechtigkeit zur Kardinaltugend der Gerechtigkeit als Unterarten gehören, so ist doch die ausgleichende Gerechtigkeit in vollkommenerem Sinne Gerechtigkeit als die austeilende. Sie wird deshalb auch im engsten Sinne Gerechtigkeit (iustitia rigorosa) genannt. Der eigentümliche Charakter der Gerechtigkeit kommt um so vollkommener zur Geltung, je mehr sich eine Tugend auf andere bezieht oder vom eigenen Interesse absieht und je vollkommener sie andern nach Gleichheit das Ihrige gibt. Beide Eigenschaften sind aber bei der ausgleichenden Gerechtigkeit schärfer ausgeprägt als bei der austeilenden. Bei der letzteren gibt die Gesamtheit oder der Leiter derselben in ihrem Namen den einzelnen das, was ihnen als Glieder des Ganzen von den öffentlichen Gütern und Lasten gebührt; sie bezieht sich also nicht im vollkommenen Sinne auf andere, da das Glied im Ganzen enthalten ist.

8. Unter den Tugenden der Gerechtigkeit verpflichtet bloß die ausgleichende Gerechtigkeit zur Rückerstattung (Restitution). Der Grund hiervon ist, weil das Formalobjekt der ausgleichenden Gerechtigkeit nach geschehener Verletzung nicht nur spezifisch,

---

[1] S. th. 2, 2, q. 58, a. 10 und q. 61, a. 2. An letztgenannter Stelle sagt er (ad 2): Generalis forma iustitiae est aequalitas, in qua convenit iustitia distributiva cum commutativa; in una tamen invenitur aequalitas secundum proportionalitatem geometricam, in alia secundum arithmeticam. Ähnlich In 3 dist. 33, q. 1, a. 3, sol. 2. Man vgl. Arist., Ethic. l. 5, c. 3 ff.

[2] In 3 dist. 33, q. 1, a. 1, sol. 3 ad 3: Iustitia quaedam est generalis, quaedam specialis. Specialis quidem est secundum quod habet materiam determinatam in communicationes quae ad alterum sunt secundum rationem debiti: et sic ponitur hic una de quatuor virtutibus cardinalibus. Alio modo dicitur generalis etc. Vgl. ebd. q. 2, a. 1, sol. 3 ad 2; ferner De virtut. cardin. a. 3 ad 8; S. th. 2, 2, q. 58, a. 8 ad 2. Vgl die Zusammenstellung der Texte in der Zeitschrift für kathol. Theologie (1901), 641 ff.

sondern auch numerisch in gleicher Weise besteht, wie es vorher bestanden hat, was bei den übrigen Tugenden nicht der Fall ist. Die Gerechtigkeit fordert, daß jedem das Seinige gegeben bzw. belassen werde. Hat ein Glied der Gesellschaft dem andern das Seinige weggenommen oder unbefugt geschädigt, so verlangt die Gerechtigkeit, daß ihm dasselbe zurückerstattet oder vergütet werde. Denn auch nach geschehener Rechtsverletzung bleibt es wahr, daß der andere des Seinigen entbehrt; deshalb fordert die Gerechtigkeit, daß es ihm gegeben werde.

Die austeilende Gerechtigkeit dagegen bezieht sich unmittelbar auf die öffentlichen Güter, die sie im rechten Verhältnis des Verdienstes unter die Glieder der Gesellschaft verteilt[1]. Hat jemand diese Güter nicht den Forderungen der austeilenden Gerechtigkeit entsprechend verteilt, so ist es unmöglich, das wieder durch Schadenersatz gutzumachen. Denn durch die Verteilung sind die Güter schon Eigentum der einzelnen geworden, können ihnen also ohne Ungerechtigkeit nicht wieder genommen werden. Er kann auch nicht aus dem eigenen Privatvermögen die Gleichheit herstellen, welche von der austeilenden Gerechtigkeit verlangt wird. Denn diese hat es nur mit den öffentlichen Gütern zu tun[2].

Ebenso verlangt die Verletzung der legalen Gerechtigkeit — und dasselbe gilt von allen übrigen Tugenden, die anderen das Ihrige geben — keine Rückerstattung, weil nach geschehener Übertretung nicht mehr numerisch dasselbe Formalsobjekt vorhanden ist. Wer bei einer bestimmten Gelegenheit dem Gemeinwesen nicht geleistet hat, was er ihm schuldete, kann bei anderer Gelegenheit sein Verhalten bessern, aber den begangenen Fehltritt kann er nicht mehr auf Grund der legalen Gerechtigkeit gutmachen, weil dieselbe Gelegenheit mit demselben Gegenstand nicht mehr wiederkehrt. Er kann freiwillig dem Gemeinwesen gegenüber etwas leisten, wozu er nicht verpflichtet war, und zwar in der Absicht, seinen früheren Fehltritt zu sühnen, aber das ist nicht mehr Sache der legalen Gerechtigkeit.

---

[1] Unter neueren Schriftstellern begegnet man zuweilen der Behauptung, die austeilende Gerechtigkeit verlange, daß jeder im Staate nach dem Verhältnis seiner Verdienste Eigentum oder Einkommen besitze. Das ist ganz unrichtig. Die austeilende Gerechtigkeit hat es nur mit den öffenlichen Gütern zu tun, welche der Gesamtheit gehören. Behaupten, die austeilende Gerechtigkeit habe alle Güter im Staate, auch die Privatgüter, nach Maßgabe des Verdienstes zu verteilen, wäre die prinzipielle Leugnung des Privateigentums.

[2] De Lugo, De iustit. et iure disp. 1, sect. 3, n. 52; Van Gestel, De iustitia et lege civili², 70. Wir setzen natürlich voraus, daß nur die austeilende Gerechtigkeit verletzt sei, nicht aber zugleich auch die ausgleichende, was nicht selten der Fall ist.

9. Von manchen wird die strafende Gerechtigkeit (iustitia vindicativa) als eine vierte Art von Gerechtigkeit aufgeführt. Wohl mit Unrecht. Der Strafrichter übt entweder die legale Gerechtigkeit, insofern er um der Erhaltung des öffentlichen Wohles willen straft, oder die austeilende, insofern er bei Bestrafung vieler dasselbe Verhältnis zwischen Strafe und Schuld wahrt, oder endliche die ausgleichende Gerechtigkeit, insofern er die Strafe genau nach dem Maße der Schuld bemißt[1], oder auch insofern er als Beamter durch ausdrücklichen oder stillschweigenden Vertrag gegen die Gesellschaft verpflichtet ist, nach Recht und Gerechtigkeit zu strafen.

10. Teile oder untergeordnete Tugenden der Kardinaltugend Gerechtigkeit. Daß unter dieser Kardinaltugend nur die besondere Gerechtigkeit zu verstehen sei, haben wir schon bemerkt. Ebenso haben wir über die Arten der Gerechtigkeit (subjektive Teile), nämlich die austeilende und ausgleichende Gerechtigkeit, das Genügende schon gesagt. — Integrierende Teile oder Hilfstugenden der Gerechtigkeit im eigentlichen Sinne gibt es keine. Dagegen unterscheidet man zahlreiche verwandte Tugenden der Gerechtigkeit (potentielle Teile), d. h. Tugenden, welche mit der Gerechtigkeit Ähnlichkeit haben, aber die ihr charakteristischen Eigenschaften nur unvollkommen und annäherungsweise besitzen.

Damit eine Tugend im vollkommenen Sinne zur Gerechtigkeit gehöre, muß sie sich a) auf einen andern beziehen, b) ihm das geben, was er als das Seinige zu fordern streng befugt ist; c) zwischen Leistung und Forderung volle Gleichheit herstellen. Nun gibt es aber viele Tugenden, die sich zwar auf das Verhältnis des Handelnden zu andern beziehen, denen aber eine von den beiden letztgenannten Eigenschaften teilweise fehlt und die deshalb von der Gerechtigkeit unterschieden werden müssen.

Aus Mangel an dem ersteren Erfordernis werden der Gerechtigkeit als verwandte Tugenden beigezählt: die Wahrheitsliebe, Dankbarkeit, Freigebigkeit, Leutseligkeit und Billigkeit, die alle darin übereinkommen, daß sie andern geben, was diese nicht streng als das Ihrige zu fordern berechtigt sind. Die Wahrheitsliebe bezeichnet zuweilen die Liebe zur logischen Wahrheit, d. h. zur Übereinstimmung unseres Denkens mit dem objektiven Sein (der ontologischen Wahrheit) der Dinge. Wir können es an der Liebe zur Wahrheit unserer Erkenntnis fehlen lassen und tun es leider oft, wenn uns die Wahrheit unbequem ist. Man nennt diese Wahrheitsliebe wohl auch intellektuelle Wahrhaftigkeit; doch wird dieser Ausdruck nur

[1] S. Thom., S. th. 2, 2, q. 108, a. 2 ad 1.

in einem uneigentlichen und weiteren Sinne gebraucht. Die Wahrheitsliebe in der angegebenen Bedeutung ist nur ein Teil der wohlgeordneten Selbstliebe. — Die Wahrheitsliebe im engeren Sinne hat es nur mit der moralischen Wahrheit zu tun und nur diese Wahrheitsliebe gehört als Teil zur Gerechtigkeit und bezieht sich auf das Verhalten des Menschen zu andern. Sie macht uns geneigt, uns gegen andere in Worten und Taten so zu benehmen, wie wir sind. Sie zerfällt in zwei Teile: in die Wahrhaftigkeit, die bewirkt, daß Übereinstimmung herrscht zwischen unserem Denken und Reden, und die Treue, die bewirkt, daß wir unsere Taten mit unsern Worten (Versprechungen) in Einklang bringen. Die Dankbarkeit macht uns geneigt, uns der erwiesenen Wohltaten zu erinnern und sie zu vergelten; die Freigebigkeit bewirkt, daß wir leicht von unserem Vermögen andern mitteilen, soweit es die Vernunft erlaubt; die Leutseligkeit ordnet unser äußeres Verhalten im Umgang mit andern, so daß wir uns gegen jeden in der geziemenden Weise benehmen. Die Billigkeit ist die Geneigtheit, nicht auf dem strengen Buchstaben des Gesetzes zu bestehen, wenn höhere Rücksichten dies fordern. Die Billigkeit ist also eine Tugend des Willens, die der früher genannten (höheren) Urteilsfähigkeit (gnome S. 357) des Verstandes entspricht. Von vielen wird diesen Tugenden auch noch die Selbstbehauptung beigezählt, die uns geneigt macht, nach den Forderungen der Vernunft unser Recht zu verteidigen oder es wiederherzustellen, wenn es verletzt ist[1].

Zu diesen Tugenden ist in der rein natürlichen Ordnung noch hinzuzufügen die Nächstenliebe, die uns geneigt macht, den Mitmenschen wohlzuwollen, weil sie dieselbe Natur mit uns besitzen und zu demselben Endziele berufen sind. Wir können den Nächsten aus einem dreifachen Beweggrunde lieben: erstens, weil er uns nützlich und angenehm ist. Diese Nächstenliebe gehört zur Selbstliebe, weil der Nächste zwar der Gegenstand, aber nicht der Beweggrund der Liebe ist. Wir können den Nächsten ferner Gottes wegen lieben, so daß der eigentliche Beweggrund der Nächstenliebe Gott selbst ist. Diese Nächstenliebe gehört zur Gottesliebe. Endlich können wir den Nächsten lieben um seiner selbst willen, weil er in sich gut, Teilhaber an derselben menschlichen Natur und derselben ewigen Bestimmung ist. Dieses ist die Tugend der Nächstenliebe, die wir hier als Nebentugend der Gerechtigkeit bezeichnen.

Aus Mangel an der zweiten erforderlichen Eigenschaft (der vollen Gleichheit) sind verwandte Tugenden der Gerechtigkeit: die Liebe zu Gott, die Hoffnung auf ihn und die Gottesverehrung;

[1] S. Thom., S. th. 2, 2, q. 108, a. 2 ad 1.

ferner die Pietät und die ehrerbietige Zuvorkommenheit gegen Höhergestellte. Die drei ersten Tugenden beziehen sich auf Gott, die drei letzten auf die Menschen, insofern sie teilnehmen an den Vorzügen Gottes, insbesondere an seiner Herrschaft über uns.

Die Gottesliebe macht uns geneigt, Gott, dem unendlichen Gut, um seiner selbst willen anzuhangen und es allen endlichen Gütern vorzuziehen; die Hoffnung auf Gott bewirkt, daß wir von ihm mit Zuversicht die ewige Seligkeit und alle dazu nötigen Mittel erwarten. Die Gottesverehrung macht uns geneigt, Gott, dem Urquell und dem Herrn aller Dinge die schuldige Ehre und Unterwerfung zu zollen. Die Pietät treibt uns an, den Eltern — im weiteren Sinne auch den Blutsverwandten und dem Vaterland — die Ehrfurcht und Liebe zu erweisen, die ihnen als dem Ursprung und Prinzip unseres Daseins gebührt.

Die Pietät gegen das Vaterland heißt Vaterlandsliebe. Die Vaterlandsliebe im eigentlichsten Sinne schulden wir der Heimat, die uns geboren und erzogen, der wir mithin unser Dasein verdanken[1]. Im weiteren Sinne umfaßt die Vaterlandsliebe auch die Liebe zu dem Lande, in dem jemand seinen dauernden Wohnsitz aufgeschlagen und dem er mithin wenn auch nicht den Ursprung, so doch die Erhaltung seines Daseins verdankt. Von der Vaterlandsliebe verschieden ist die Tugend des Gemeinsinns oder der legalen Gerechtigkeit, die uns geneigt macht, dem öffentlichen Gemeinwesen, zu dem wir gehören, das zu geben, was das Gemeinwohl fordert. Die Pflichten dieser Tugend hängen nicht von der Geburt oder Erhaltung ab, sondern bloß von der Zugehörigkeit zum Gemeinwesen[2].

Die ehrerbietige Zuvorkommenheit gegen Höhergestellte (observantia) verleiht uns Bereitwilligkeit, allen Ehre und Unterwürfigkeit zu erweisen, denen sie wegen ihrer Stellung und ihrer Vorzüge gebührt, besonders den Vorgesetzten. Hierzu kommt noch der Gehorsam, der uns geneigt macht, uns dem Willen der Vorgesetzten zu unterwerfen. Der Gehorsam hat ein von den eben genannten Tugenden verschiedenes Formalobjekt und ist insofern eine besondeere Tugend; weil er aber naturgemäß aus der Ehrfurcht gegen die Vorgesetzten entspringt, so ist er der Gottesverehrung oder der Pietät oder der

[1] Von der Pietät sagt der hl. Thomas (S. th. 2, 2, q. 101, a. 1): Cultum exhibet parentibus et patriae; und ibid. a. 3, ad 1: Pietas est quaedam protestatio caritatis, quam quis habet ad parentes et patriam.

[2] Mit Recht sagt der hl. Thomas (2, 2, q. 101, a. 3 ad 3): Pietas se extendit ad patriam secundum quod est nobis quoddam essendi principium; sed iustitia legalis respicit bonum patriae secundum quod est bonum commune.

Observanz untergeordnet, je nachdem er aus Ehrfurcht gegen Gott oder gegen die Eltern oder gegen andere Vorgesetzte hervorgeht[1].

Wenn die genannten Tugenden als Teile der Gerechtigkeit aufgeführt werden, so ist damit nicht gesagt, sie seien unvollkommenere Tugenden als die Gerechtigkeit. Namentlich gilt dies von der Gottesliebe, welcher die erste Stelle unter allen Tugenden gebührt, und von der Gottesverehrung, welche ihr am nächsten steht.

§ 3. Starkmut.

Die beiden Kardinaltugenden des Starkmutes und der Mäßigkeit kommen darin miteinander überein, daß sie den Menschen in sich selbst ordnen durch Unterwerfung der Leidenschaften unter das Gebot der Vernunft.

Der Starkmut (*ἀνδρία*) unterwirft den iraszibelen Teil des sinnlichen Strebevermögens der Vernunft und bewirkt, daß der Mensch vor den zum sittlich guten Leben notwendigen Gefahren nicht zurückweicht und die unvermeidlichen Übel beharrlich erduldet. Man kann ihn deshalb definieren als die Tugend, die uns geneigt macht, den Anforderungen der Klugheit entsprechend Gefahren zu bestehen und Übel zu erdulden. Er ist also wohl zu unterscheiden von einem blinden Aufsuchen und Bestehen von Gefahren ohne vernünftiges Ziel und Maß.

Der Starkmut (Tapferkeit) zeigt sich besonders in plötzlichen oder großen Gefahr und hier wiederum vor allem in der Todesgefahr. Denn nach der richtigen Bemerkung des Aristoteles[2] kann derjenige nicht einfachhin starkmütig oder tapfer genannt werden, der zwar alle andern Gefahren, aber nicht die des Todes mutig besteht. Denn der Tod erscheint dem Menschen als das größte aller irdischen Übel. In den christlichen Blutzeugen sehen wir diesen Starkmut im hellsten Lichte glänzen, weil sie um der heiligsten Sache willen starkmütig in den qualvollsten und schimpflichsten Tod gingen.

Der Starkmut hat keine Unterarten (subjektive Teile) und auch keine eigentlichen Hilfstugenden (integrierende Teile), wohl aber mehrere verwandte Tugenden. Als solche zählt der hl. Thomas im Anschluß an Cicero[3] und Macrobius[4] folgende auf: die ruhige Zuversicht oder das Selbstvertrauen (fiducia) bei herannahender Gefahr; die Hochherzigkeit im Unternehmen schwieriger Aufgaben (magnanimitas);

[1] S. Thom., S. th. 2, 2, q. 104, a. 2 ad 4.
[2] Ethic. Nic. 3, c. 9.
[3] De invent. l. 2, c. 53. [4] Somn. Scipion. l. 1, c. 8.

die Prachtliebe oder die großmütige Verwendung seiner Besitztümer zu edeln Zwecken (magnificentia); die Geduld, die bewirkt, daß wir nicht der Trauer unter dem Druck der schon vorhandenen Leiden erliegen; die Beharrlichkeit, die uns gegen alle von außen kommenden Schwierigkeiten eines Unternehmens, und die Ausdauer, welche uns gegen die sich aus der Natur des Unternehmens selbst ergebenden Schwierigkeiten stählt.

§ 4. Mäßigkeit.

Die Kardinaltugend der Mäßigkeit (σωφροσύνη) ist zwar dem Range nach die letzte der Kardinaltugenden, aber vielleicht die dem sinnlichen Menschen unentbehrlichste von allen. Nur wo die Mäßigkeit ihren Wohnsitz aufgeschlagen hat, kann ein höheres sittliches Leben erblühen. Die Sinnlichkeit sucht beständig wie ein Bleigewicht den Menschen in die Sphäre des Tierischen herabzuziehen. Die Mäßigkeit hält nun das Streben nach sinnlicher Lust in den Schranken der Vernunft[1]. Sie verleiht deshalb dem Menschen einen gewissen Adel, indem sie ihn über das Treiben der Tiere emporhebt und sozusagen mit Augen schauen läßt, daß in ihm höhere Kräfte walten als bloß sinnliche Begierden und Triebe. Hierin liegt auch der Grund, warum kaum eine andere Tugend den Menschen so leicht Achtung einflößt wie große Selbstbeherrschung in sinnlichen Genüssen.

Nicht jede sinnliche Lust ist schon an sich verwerflich, so daß man sich ihr gegenüber ablehnend oder gleichgültig verhalten müßte. Der Schöpfer hat sehr weise mit vielen Betätigungen sinnliche Lust verbunden, um die Menschen wirksam zu denselben anzuhalten, weil sie zur Erhaltung des Individuums oder der Art notwendig sind. Die sinnliche Lust soll in bezug auf diese Handlungen gewissermaßen als Würze oder Lockspeise dienen. Wäre Essen und Trinken nicht mit Lust verbunden, würden es bald viele an der Sorge für ihre Gesundheit fehlen lassen. Der Mensch braucht also nicht jede Lust zu verabscheuen. Nur soll er

[1] Von der Kardinaltugend der Mäßigkeit ist zu unterscheiden die Mäßigung. Die Mäßigung, d. h. das rechte Maßhalten, ist nicht eine besondere Tugend, sondern eine Eigenschaft, die dem sittlichen Verhalten nie fehlen darf. Wir sollen uns nicht bloß in den sinnlichen Genüssen mäßigen, sondern auch in der Trauer, im Zorn, selbst im Eifer, sofern er auf Dinge gerichtet ist, in denen man das rechte Maß überschreiten kann. Um uns in allem zu mäßigen, bedürfen wir nicht bloß der Mäßigkeit, sondern auch der Geduld, der Sanftmut, des Starkmutes usw. Der Ausdruck Mäßigkeit wird freilich im Deutschen oft nur vom Maßhalten in Speise und Trank gebraucht, aber doch nicht immer, und jedenfalls paßt er besser zur Benennung der vierten Kardinaltugend als der Ausdruck Mäßigung, der überhaupt gar keinen habitus bezeichnet.

das rechte Maß halten, wie es sich für ein vernünftiges Wesen geziemt, in dem die Vernunft herrschen soll. Auch soll er die Lust nicht als Selbstzweck behandeln, sondern höheren Zwecken unterordnen.

Die stärksten sinnlichen Lustgefühle sind Gaumenlust und Geschlechtslust. Die Gaumenlust ist wieder verschieden, je nachdem sie sich auf Speise oder Trank bezieht. Dieser dreifachen Lust entsprechend unterscheidet man drei Arten der Mäßigkeit: a) Mäßigkeit im Genuß von Speisen (abstinentia), b) Nüchternheit (sobrietas) oder Mäßigkeit im Trinken, und endlich c) Keuschheit (castitas) in bezug auf Geschlechtslust. Gewissermaßen als schützender Wachtposten steht der Keuschheit zur Seite die Schamhaftigkeit, welche im äußeren Benehmen alles fernhält, was die verkehrte fleischliche Lust erregen kann.

Hilfstugenden der Mäßigkeit sind die Wohlanständigkeit und das Ehrgefühl. Die erstere ist die Neigung zu dem Schönen, das in der Mäßigkeit beim Genuß liegt; die letztere die Besorgnis vor Beschämung durch unziemliches Benehmen im sinnlichen Genuß. Doch scheinen beide keine eigentlichen Tugenden zu sein. Das Ehrgefühl ist eine bloße Leidenschaft, die aber der Tugend sehr behilflich sein kann[1]. Die Wohlanständigkeit, sofern sie sich von der Mäßigkeit unterscheidet, ist nur eine natürliche Neigung zu der Schönheit, die im mäßigen Verhalten liegt.

Verwandte Tugenden der Mäßigkeit sind Selbstbeherrschung, Demut, Sanftmut, Milde und Bescheidenheit. Die vier ersten Tugenden halten die inneren Seelenregungen in den Schranken der Vernunft, die Bescheidenheit regelt unser ganzes äußeres Verhalten. Die Selbstbeherrschung (ἐγκράτεια) bewirkt, daß sich unser Wille nicht durch die heftigsten Regungen der Begehrlichkeit vom sittlich Guten abbringen läßt. Es kann jemand schon von Natur größere Leichtigkeit im Ankämpfen gegen die sinnlichen Begierden besitzen. Das ist noch keine Tugend. Tugend ist die Selbstbeherrschung nur dann, wenn sie eine erworbene dauernde Fertigkeit ist, die bewirkt, daß wir uns durch die heftigen sinnlichen Begierden nicht von dem Guten abbringen lassen.

Aber wie unterscheidet sich die Selbstbeherrschung von der Mäßigkeit? Wie das Unvollkommene vom Vollkommenen. Selbstbeherrschung ist demjenigen notwendig, der noch häufig heftige Regungen der sinnlichen Begierlichkeit verspürt und dagegen ankämpfen muß. Wer aber in dieser Lage ist, besitzt noch nicht die eigentliche Tugend der Mäßigkeit (Keuschheit). Denn diese bewirkt, daß das sinnliche Be-

[1] Arist., Ethic. Nic. 4, c. 15, 1128 b 15.

gehrungsvermögen sich mit Leichtigkeit dem Willen unterwirft, also ihm wenigstens in den gewöhnlichen Verhältnissen keinen besondern Kampf aufnötigt.

Die Demut mäßigt das Streben nach Auszeichnung; sie bewirkt, daß der Mensch nicht ungebührlich über sich selbst hinaus nach einer größeren Auszeichnung und Anerkennung strebt, als ihm zukommt. Die Wurzel und Grundlage der Demut ist die Erkenntnis unseres Nichts und unserer völligen Abhängigkeit von Gott. Alles Gute, was wir haben, ist ein Geschenk der Güte und Erbarmung Gottes, nur unsere Missetaten sind ganz unser Eigentum. Aus dieser Erkenntnis folgt die ehrfurchtsvolle Unterwerfung unter Gott und der Wille, uns nicht über die Schranken unseres Nichts zu erheben. Demut ist das tatsächliche Bekenntnis der Wahrheit, daß wir arme Bettler sind, die von der Güte Gottes leben. Der wahrhaft Demütige mißtraut deshalb sich selbst, vertraut aber um so mehr auf Gottes Güte und Macht. Warum man die Demut der Mäßigkeit als Teil beizählt, wurde schon oben (S. 348) erklärt[1].

Die Sanftmut hält den Zorn oder das Verlangen nach Rache in den Schranken der Vernunft. Die Milde macht uns geneigt, die Schuldigen innerhalb der Anforderungen der Vernunft weniger zu bestrafen, als die strenge Gerechtigkeit zuließe. Die Bescheidenheit regelt unser äußeres Verhalten nach den Forderungen der Vernunft. Zuweilen wird jedoch die Bescheidenheit in einem weiteren Sinne genommen, so daß sie auch die Demut unter sich begreift.

Vielleicht könnte jemand fragen, warum wir bei Aufzählung der verschiedenen Tugenden nicht von der Selbstverleugnung (Abtötung, Selbstüberwindung) gesprochen haben, die von den Aszeten immer so nachdrücklich empfohlen wird. Wir antworten: die Selbstverleugnung oder Abtötung ist nicht eine besondere Tugend, sondern eine Eigenschaft oder ein Energieaufwand, der bei der Übung aller Tugenden vorhanden sein muß. Um das Gute zu tun und das Böse zu meiden, müssen wir uns überwinden und Gewalt antun, wir müssen unsere verkehrten Neigungen und Triebe im Zaume halten, ihnen manches versagen, um sie der Vernunft zu unterwerfen. Nur wenn man sich beständig in dieser Selbstzucht übt, kann man das Böse meiden und in der Tugend Fortschritte machen. Es regt sich z. B. der Zorn, wir müssen ihn niederhalten, uns überwinden, um dem Nebenmenschen nichts Böses zu wünschen oder zuzufügen. In dieser Beherrschung der Rachsucht besteht die Übung der Sanftmut. Oder es regt sich der Neid, wir müssen ihn mit Gewalt unterdrücken und die Liebe üben, die sich am Guten des Nächsten freut. Wieder ein anderes Mal regt sich der Stolz und will uns zu unge-

[1] Eingehend haben wir vom christlichen Standpunkt das Wesen der Demut dargelegt in dem Buche „Die christliche Demut". 3. Aufl. 1920.

regeltem Streben nach Auszeichnung und Größe fortreißen, wir müssen ihn im Zaume halten und Demut üben. Besondere Schwierigkeiten bereitet den meisten Menschen die Genußsucht, das ungeregelte Streben nach Befriedigung der Geschlechtslust und der Gaumenlust. Wer sich nicht beständig selbst überwindet und den verkehrten Trieben nicht nur das Unerlaubte versagt, sondern ihnen auch manchmal in erlaubten Dingen Nein zuruft, wird nie die volle Herrschaft über diese Triebe erlangen. Auch zur Übung der Tugend ist Selbstverleugnung beständig notwendig. Um sein Herz rein zu erhalten und in der Tugend Fortschritte zu machen, muß man die Geistessammlung bewahren. Man darf der Einbildungskraft nicht gestatten, überall herumzuflattern und an unnützen, schädlichen oder gefährlichen Dingen zu naschen, man muß seine Neugierde bezähmen und nicht alles sehen, lesen und hören wollen. Das alles gilt schon in der rein natürlichen Ordnung. Deshalb hielten es schon die griechischen Philosophen für eine Grundforderung des Strebens nach Weisheit und Tugend: Ertrage und entsage (sustine, abstine; Epictet, Manuale). In höherm Grade gilt selbstverständlich diese Pflicht der Selbstverleugnung für diejenigen, die Schüler des kreuztragenden Heilandes sein wollen, und ganz besonders für diejenigen, die nach höherer Vollkommenheit streben. Hauptfeinde in diesem Streben sind die Trägheit und Feigheit, die großmütig überwunden werden müssen, wenn man Christus ernstlich nachfolgen will. — Obwohl die Selbstüberwindung alle Menschen durch das ganze Leben begleiten muß, ist sie doch besonders notwendig für die Anfänger im Tugendstreben, also für die Jugend. Ein großer Teil der Pädagogik besteht in der Anleitung zur Selbstüberwindung. Die Jugend muß angeleitet werden, alles Böse und Niedrige im eigenen Herzen zu bekämpfen und alles Gute und Edle zu pflegen. Dazu ist Selbstüberwindung notwendig. Man nennt das heute vielfach Willensbildung, aber das ist nur ein neues Wort für eine uralte Sache.

Fünftes Buch.

Das natürliche Sittengesetz.

Erstes Kapitel.

Begriff und Dasein des natürlichen Sittengesetzes.

Wir haben uns bisher in der sittlichen Ordnung so weit umgesehen, daß wir jedem im allgemeinen sagen können, was gut und bös sei. Aber ist diese sittliche Ordnung in unser Belieben gestellt, so daß wir uns danach richten dürfen oder nicht, wie es uns gefällt? Ob ich mich einer Mode, einer Kunsttheorie anbequemen will, hängt ganz von meiner Willkür ab. Verhält es sich auch so mit der sittlichen Ordnung? Oder ist es vielmehr unsere Pflicht, sie zur Richtschnur unseres Lebens zu machen? Das ist die Frage, mit der wir uns jetzt zu beschäftigen haben.

Es wäre allerdings irrig, zu behaupten, wir seien zu allem Guten verpflichtet. Es gibt sehr viele gute Handlungen, für die keinerlei Verpflichtung besteht. Wohl aber gibt es viele gute Handlungen, die uns geboten oder zu denen wir verpflichtet sind, und alle in sich bösen Handlungen sind uns verboten. Was ist also die Pflicht? Erst die Beantwortung dieser Frage wird uns, wie schon früher angedeutet wurde (S. 215), den ganzen und vollen Gehalt und Wert der sittlichen Ordnung erschließen.

Die Idee der Pflicht hängt notwendig mit der Idee des Gesetzes zusammen, sie ist die Wirkung eines Gesetzes. Wir müssen also zuerst untersuchen, was ein Gesetz überhaupt sei, und dann, ob es ein natürliches Sittengesetz gebe und worin die Verpflichtung bestehe, die es uns auferlegt.

§ 1. Vom Gesetz im allgemeinen.

Das Wort Gesetz kommt in dreifacher Bedeutung vor.

1. Im weitesten Sinne versteht man unter Gesetz jede Richtschnur oder Norm, nach der ein Wesen zum Handeln angetrieben oder davon zurückgehalten wird. In diesem Sinne haben auch die vernunftlosen Wesen ihre Gesetze. Deshalb nennen wir ihre Tätigkeit gesetzmäßig. So reden wir vom Gesetze der Schwere, von den Fallgesetzen, vom Gravitationsgesetz. Manchmal verstehen wir unter diesen „Naturgesetzen" allerdings bloß die abstrakte wissenschaftliche Form, in der sie von den Gelehrten aufgestellt werden. Aber diese wissenschaftlichen Gesetze, z. B. die Keplerschen Planetengesetze, sind keine willkürlichen Erfindungen, sie haben vielmehr ihre Grundlage in den Dingen. Gerade deshalb sind sie wahr, weil sie ausdrücken, was in Wirklichkeit in den Dingen geschieht. Ja, den wissenschaftlichen Formeln kommt der Name Gesetz nur zu, weil sie das Gesetz ausdrücken, das in den Dingen selbst ist. Denn Gesetz bedeutet immer eine praktische Richtschnur für das Handeln eines Wesens. Die sogenannten wissenschaftlichen Formen der Naturgesetze aber haben auf die Dinge keinen Einfluß, sondern sagen bloß, wie diese handeln.

In diesem weitesten Sinne ist das Gesetz (Naturgesetz) nichts als die vom Schöpfer in die Natur der Dinge hineingelegte Neigung zu einer bestimmten, gleichartigen Betätigungsweise oder auch diese gleichartige Betätigungsweise selbst. Die natürliche Neigung zu einer bestimmten Handlungsweise kann aus einem doppelten Grunde Gesetz genannt werden: erstens, weil sie für die Handlungsweise den bestimmenden Grund und Maßstab bildet, also für die vernunftlosen Geschöpfe die Rolle übernimmt, welche bei vernünftigen Wesen dem

Gesetze zugewiesen ist; zweitens deshalb, weil diese Neigung als der Ausdruck und die Wirkung eines vernünftigen, gesetzgeberischen Willens aufgefaßt werden muß. Das Gesetz ist ein Ordnungsprinzip des Handelns und muß deshalb in jeder Form schließlich wie alle Ordnung auf ein denkendes, zwecksetzendes Wesen zurückgeführt werden. Die natürlichen Neigungen der vernunftlosen Wesen sind sozusagen das in die Dinge hineingelegte Gesetz, der unbewußt wirkende Willensausdruck des ewigen Ordners und Lenkers aller Dinge.

2. In einem engeren Sinne reden wir von Gesetzen nur in bezug auf das freie Handeln vernünftiger Wesen. Gesetz in diesem Sinne bezeichnet jede praktische Richtschnur oder Regel für die freien Handlungen, auch die Gesetze der Künste und Gewerbe, z. B. der Malerei, der Bildhauerkunst, der Kriegskunst, der Gesundheitspflege, die Regeln der Grammatik usw.

3. Gesetz im eigentlichsten und engsten Sinne (sittliches Gesetz) wird nur jene Richtschnur des freien Handelns genannt, welche den Menschen verpflichtet. Dieses Gesetz zeigt dem Menschen nicht bloß, wie er sein Verhalten einrichten muß, wenn er einen von seinem Belieben abhängigen Zweck erreichen will, sondern es tritt mit einer befehlenden Forderung an ihn heran: Du sollst! Die Gesetze einer Kunst können wir, solange nur sie in Betracht kommen, beobachten oder übertreten, wie wir wollen, ohne deshalb aufzuhören, gut und tugendhaft zu sein; man pflegt sie deshalb auch eher Regeln als Gesetze zu nennen. Die eigentlichen, verpflichtenden Gesetze dagegen kann man nicht mit freiem Bewußtsein verletzen, ohne Tadel und Strafe zu verdienen. Ihre Beobachtung ist nicht unserem Belieben anheimgestellt.

In diesem letzten und eigentlichsten Sinne kann man das Gesetz definieren als eine vernunftgemäße, vom Obern eines öffentlichen Gemeinwesens zum Zweck des Gesamtwohles erlassene, dauernde und genügend bekannt gemachte Verordnung[1].

Diese Begriffsbestimmung entspricht durchaus der Auffassung, die alle Menschen vom Gesetze haben. Soweit ihre Richtigkeit eines Beweises bedarf, werden ihn unsere weiteren Erörteruungen bringen. Hier genüge es vorderhand, ihren Sinn klarzustellen.

a) Wir nennen das Gesetz eine Verordnung, d. h. einen praktischen Grundsatz, der von denjenigen, an die er gerichtet ist, ein bestimmtes Handeln fordert, und zwar gebieterisch oder verpflichtend, so daß ihnen eine gewisse moralische Nötigung auferlegt wird. Wir drücken

[1] S. Thom., S. th. 1, 2, q. 90, a. 4: Ordinatio quaedam rationis ad bonum commune ab eo qui communitatis curam habet promulgata.

diese Nötigung durch „sollen" aus: Du sollst nicht stehlen. Durch dieses Sollen unterscheiden sich, wie schon gesagt, die sittlichen Gesetze von den Kunstregeln. Der Grammatiker kann wohl sagen, ut regiert den Konjunktiv, d. h. willst du richtig lateinisch schreiben oder reden, so mußt du ut mit dem Konjunktiv verbinden. Aber er kann an niemand das Gebot richten: Du sollst ut mit dem Konjunktiv konstruieren. Mit andern Worten: er kann nicht befehlen oder gebieten, sondern bloß lehren. Durch diese bindende Kraft unterscheidet sich das Gesetz von einem bloßen Rat. Auch der Rat ist ein praktischer Grundsatz, aber er hat keine verpflichtende Kraft, kann deshalb auch von solchen erteilt werden, die nicht Vorgesetzte sind.

b) Die Verordnung muß vernunftgemäß sein. Das Gesetz ist eine verpflichtende Richtschnur für das vernünftige Handeln. Es darf also den allgemeinen Vernunftgrundsätzen nicht widersprechen. Und da alles seiner Natur nach Unsittliche auch vernunftwidrig ist, so kann schon aus diesem Grund kein Gesetz etwas an sich Unsittliches gebieten, wie z. B.. Lüge, Meineid, Betrug[1].

c) Das Gesetz muß für die Dauer berechnet sein. Dadurch unterscheidet es sich von einem Befehl oder einer Verordnung, die nur für bestimmte Fälle erlassen werden.

d) Dem Gesetz ist es wesentlich, daß es einem öffentlichen Gemeinwesen auferlegt wird. Unter öffentlichem Gemeinwesen verstehen wir hier eine vollkommene, selbständige Gesellschaft. Eine solche Gesellschaft ist in der rein natürlichen Ordnung (d. h. abgesehen von der Kirche) nur der Staat. Der Vater kann seinen Kindern, jeder rechtmäßige Obere den Untergebenen Befehle erteilen. Gesetze können aber nur in einem Gemeinwesen kraft öffentlicher Jurisdiktionsgewalt erlassen werden. Es können allerdings auch einzelnen Teilen eines Staates (Provinzen) von den betreffenden Behörden Gesetze gegeben werden, aber nur soweit sie an der öffentlichen Jurisdiktionsgewalt teilhaben.

e) Zweck des Gesetzes ist das Gesamtwohl. Denn die Gesetze werden dem Gemeinwesen als solchem auferlegt, um es zu seinem Ziele zu führen. Dieses Ziel ist aber das Gesamtwohl. Die Gesetze sollen ferner die Handlungen der Glieder des Gemeinwesens ordnen. Das kann aber nur durch Hinbeziehung derselben auf einen gemeinsamen Zweck geschehen und dieser Zweck ist das Gesamtwohl. Also müssen die Gesetze, mittelbar oder unmittelbar, direkt oder indirekt dem Gesamtwohl dienen. Gesetze, die dem Gesamtwohl offenbar unnütz oder gar

[1] Schön sagt Aristoteles (Polit. 3, 16, 1287a): „Wer verlangt, daß das Gesetz herrsche, verlangt, daß Gott und die Vernunft allein herrschen; das Gesetz ist Vernunft ohne Begierde."

schädlich sind, verdienen nicht den Namen wahrer Gesetze. Wer das Gegenteil annehmen wollte, müßte behaupten, die Gesamtheit könne zu Handlungen verpflichtet werden, die bloß einigen Privatpersonen zum Vorteil gereichen. Das hieße die Gesamtheit zur Dienerin einiger weniger herabwürdigen und das öffentliche Wohl dem Privatwohl unterordnen.

f) Das Gesetz muß vom Träger der höchsten öffentlichen Jurisdiktionsgewalt ausgehen, sei nun dieser eine einzelne Person oder eine Vielheit von Personen. Denn das Gesetz ist eine bindende Vorschrift, die dem öffentlichen Gemeinwesen auferlegt wird. Es ist also ein Ausfluß oder eine Betätigung der höchsten Jurisdiktionsgewalt über dasselbe, mithin kann es nur von demjenigen ausgehen, der diese Gewalt besitzt oder von ihm die Vollmacht zu bindenden Vorschriften erhalten hat. Es ist ferner Aufgabe des Gesetzes, das Gemeinwesen zum Gesamtwohl hinzuleiten. Diese Leitung ist aber Sache entweder der Gesamtheit selbst oder derjenigen, denen die höchste Gewalt über die Gesamtheit anvertraut ist.

g) Das letzte wesentliche Erfordernis des Gesetzes ist dessen Promulgation oder Kundmachung an die Gesamtheit. Das Gesetz ist eine Richtschnur oder Regel des Handelns und muß deshalb mit dem, was zu regeln ist, in Verbindung gebracht werden. Beim Gesetz für freie vernünftige Wesen ist aber keine andere Verbindung denkbar als durch die Kenntnis und mithin die Promulgation des Gesetzes. Daher das allgemeine Axiom: Lex non promulgata non obligat.

4. Außer den drei angegebenen Arten von Gesetzen scheint noch eine vierte vorzukommen: die der sogenannten moralischen Gesetze im uneigentlichen Sinne. Wir nennen es z. B. ein moralisches Gesetz, daß niemand gern getäuscht sein oder für schlecht oder beschränkt gelten will, daß niemand ohne jeden Grund lügt usw. Zu welcher von den drei oben (S. 373) genannten Arten von Gesetzen gehören dieselben? Offenbar nicht zu den sittlichen Gesetzen, von denen eben die Rede war. Denn sie gebieten nicht, werden deshalb auch nicht durch ein Sollen ausgedrückt. Auch nicht zu den Gesetzen der zweiten Art, den Kunstgesetzen. Denn die Beobachtung der letzteren hängt vom freien Willen ab, die Beobachtung der moralischen Gesetze dagegen nicht. Daß z. B. der Mensch die Wahrheit liebt und deshalb nicht gern getäuscht sein will, ist eine vom Belieben des Menschen unabhängige Wahrheit. Sie gehören also zu den Gesetzen der ersten Art oder zu den Gesetzen im weitesten Sinne (S. 373) und werden nur moralisch genannt, weil sie sich auf das freie Handeln der Menschen beziehen. Sie sind die Naturgesetze des menschlichen Willens. Denn auch der Wille hat seine Gesetze (S. 59).

Wir haben schon (S. 162) bemerkt, daß „moralisch" im Deutschen einen ausgedehnteren Gebrauch hat als „sittlich". Wir nennen deshalb manches moralisch, ohne an gut und bös zu denken. In diesem Sinne reden wir nun auch von moralischen Gesetzen im Unterschied zu sittlichen oder Sittengesetzen. Vergleichen wir diese beiden Arten von Gesetzen, so unterscheiden sie sich in mehreren wesentlichen Beziehungen.

a) Die eigentlichen (sittlichen) Gesetze sind verpflichtende Gebote; die moralischen Gesetze dagegen bloße Neigungen des Willens, aus denen sich im allgemeinen mit Notwendigkeit eine gewisse gleichmäßige Handlungsweise ergibt.

b) Die eigentlichen Gesetze müssen von den Untergebenen erkannt und deshalb vom Gesetzgeber kundgetan werden. Sie sind unmittelbar im Verstand des Untergebenen und werden von diesem dem Willen als Forderungen vorgehalten. Die moralischen Gesetze dagegen sind im Willen als dauernde Neigungen, die unbewußt unser Handeln beeinflussen. Auch wer sie nicht kennt, befolgt sie.

c) Die eigentlichen Gesetze sind im wahren Sinn sittliche Gesetze, insofern sie an den Willen bestimmte Forderungen stellen, welche dieser zwar überschreiten kann, aber nicht darf. Übertritt er sie, so wird er böse. Von einer Übertretung der moralischen Gesetze kann aber keine Rede sein. Sie sagen bloß, wozu die Menschen im allgemeinen hinneigen und was sie im großen und ganzen unfehlbar tun werden.

5. Als Willensausdruck des Gesetzgebers für seine Untertanen kann das Gesetz in einem doppelten Zustande betrachtet werden: a) Im Verstand und Willen des Gesetzgebers. Der Gesetzgeber ist der Urheber des Gesetzes, der dasselbe zuerst in Form eines praktischen Grundsatzes erfaßt und dann den Untergebenen als Richtschnur ihres Handelns vorlegt. Von seiten des Gesetzgebers gehören deshalb, abgesehen von allen entfernten Vorbereitungen, wenigstens drei Akte zum Gesetz: erstens die Erkenntnis, daß der den Untertanen als Richtschnur aufzuerlegende Grundsatz vernünftig und dem Wohl der Gesamtheit zuträglich sei; zweitens der Wille, die Untergebenen zur Befolgung dieses Grundsatzes zu verpflichten. Drittens gehört zum Gesetz die Kundmachung dieses Willens an die Untergebenen. Dieser Akt ist, soweit er sich im Innern der Seele vollzieht, ein Akt des Verstandes, der dann in Wort und Schrift seinen wahrnehmbaren Ausdruck erhält. Deshalb sagt der hl. Thomas: Befehlen ist ein Akt der Vernunft, der aber einen Willensakt voraussetzt, in dessen Kraft die Vernunft zum Handeln antreibt[1].

[1] S. Thom., S. th. 1, 2, q. 17, a. 1. S. oben S. 69.

Obwohl alle drei genannten Akte von seiten des Gesetzgebers erfordert werden, so besteht doch das Gesetz im formellsten Sinne im dritten Akte, insofern derselbe den Willen, zu verpflichten, voraussetzt und ausdrückt. Von diesem Willen hat das praktische Urteil seine ganze bindende Kraft[1]. Deshalb faßt man allgemein das Gesetz als den Willensausdruck des Gesetzgebers auf. Von diesem Willen hängt auch die Verpflichtung ab, so daß ein Gesetz aufhört, Gesetz zu sein, sobald der Gesetzgeber zu erkennen gibt, daß er nicht mehr verpflichten wolle. In Übereinstimmung hiermit sieht man auch die Übertretung des Gesetzes als eine wenigstens virtuelle Geringschätzung oder Mißachtung des Willens des Gesetzgebers an[2]. Hat der Gesetzgeber einmal ein Gesetz in der rechtmäßigen Form erlassen, so braucht er nicht mehr den ausdrücklichen Willen zu haben, die Untertanen zu verpflichten. Es genügt, daß der frühere Wille nicht widerrufen sei.

b) Das Gesetz kann zweitens betrachtet werden in dem äußeren Zustand, den es durch die Kundmachung außerhalb des Gesetzgebers erhält und in dem es erst verpflichtende Kraft für die Untertanen gewinnt. In diesem Zustand existiert das Gesetz entweder bloß im Geiste der Untertanen, denen es auferlegt wurde, oder in irgendeinem dauernden Zeichen (Schrift), welches die Erinnerung daran festhält. Diese äußeren Zeichen sind an sich nicht bloß dem natürlichen Sittengesetz, sondern auch den positiven menschlichen Gesetzen unwesentlich. Es genügt, daß das Gesetz den Untertanen genügend bekannt werde, was auch durch mündliche Mitteilung geschehen kann.

§ 2. Einteilung der Gesetze.

1. Die unmittelbare Wirkung der eigentlichen Gesetze ist die Verpflichtung (S. 374 f.). Je nach Verschiedenheit der auferlegten Pflicht unterscheidet man: gebietende, verbietende, erlaubende und strafende Gesetze[3].

[1] Deshalb sagt der hl. Thomas (S. th. 1, 2, q. 97, a. 3): Omnis lex proficiscitur a ratione et voluntate legislatoris: lex quidem divina et naturalis a rationabili Dei voluntate, lex autem humana a voluntate hominis ratione regulata.

[2] Diese Anschauung drückt sich auch in dem Axiom aus: Sic volo, sic iubeo. stat pro ratione voluntas; oder in dem Grundsatz des öffentlichen römischen Rechts: Quod principi placuit, legis habet vigorem. Natürlich wird vorausgesetzt, der Wille des Gesetzgebers sei durch die Vernunft geregelt. Voluntas de his quae imperantur, ad hoc quod legis rationem habeat, oportet quod sit ratione regulata; et hoc modo intelligitur quod voluntas principis habet vigorem legis: alioquin voluntas principis magis esset iniquitas quam lex (S. Thom. 1, 2, q. 90, a. 1 ad 3).

[3] L. 7, Dig. 1, 3: Legis virtus haec est: imperare, vetare, permittere, punire.

Die gebietenden Gesetze (Gebote, leges affirmativae) verpflichten zum Vollbringen einer Handlung; die verbietenden dagegen (Verbote, leges negativae) zu einer Unterlassung. Die erlaubenden Gesetze gewähren gewisse Rechte oder Vollmachten und legen zugleich allen übrigen die Pflicht auf, den Gebrauch dieses Rechtes nicht unbefugt zu hindern. Strafgesetze werden alle Gesetze genannt, welche für die Übertretungen Strafen verhängen, sei es nun, daß sie selbst unmittelbar Art und Maß der Strafe bestimmen oder dem Richter die Verhängung einer gerechten Strafe nach seinem Ermessen zur Pflicht machen. Reine Strafgesetze (leges mere poenales) sind solche, die nicht absolut zu einer Handlung verpflichten, sondern bloß zur Strafe im Fall, daß man der Übertretung überführt ist.

Von den verbietenden Gesetzen (du sollst nicht falsches Zeugnis geben, nicht ehebrechen u. dgl.) gilt der Grundsatz: sie verpflichten immer und für immer (leges negativae obligant semper et pro semper), d. h. es gibt keinen Augenblick, wo es erlaubt wäre, die verbotene Handlung auszuführen. Die gebietenden Gesetze hingegen verpflichten zwar immer, aber nicht für immer (leges affirmativae obligant semper, sed non pro semper), d. h. sie bleiben zwar beständig als Gesetze in Kraft bestehen, aber sie verpflichten nicht, in jedem Augenblick die gebotene Handlung zu setzen, sondern nur zu den bestimmten Zeiten.

2. Je nach der Art der Bekanntmachung unterscheidet man das natürliche Sittengesetz und die positiven Gesetze. Ersteres wird durch das natürliche Licht der Vernunft, letztere werden durch äußere Zeichen (Wort oder Schrift) bekanntgemacht. Die positiven Gesetze sind entweder geschriebene oder ungeschriebene, je nachdem sie aufgeschrieben oder bloß durch mündliche Überlieferung kundgetan und in Erinnerung erhalten werden.

3. In Ansehung des Urhebers unterscheidet man göttliche und menschliche Gesetze, je nachdem sie unmittelbar von Gott selbst erlassen werden oder von den Menschen kraft der ihnen von Gott verliehenen Gewalt. Die menschlichen Gesetze werden wieder eingeteilt in Staats- und Kirchengesetze, je nachdem sie von der staatlichen oder kirchlichen Gesetzgebungsgewalt ausgehen.

4. Nach der Entstehungsweise zerfallen die Gesetze in Gewohnheitsgesetze oder vielmehr Gewohnheitsrecht und Gesetzesrecht. Zum Gewohnheitsrecht gehören jene Gesetze, die nicht durch direkten Erlaß des Gesetzgebers, sondern durch lange Übung entstanden sind; alle übrigen gehören zum Gesetzesrecht. Dieses fällt an und für sich nicht mit dem geschriebenen Recht zusammen. Denn in den frühesten Zeiten gab der Gesetzgeber seinen Willen durch münd-

liche Verkündigung bekannt. Die so promulgierten Gesetze waren keine geschriebenen und doch auch keine Gewohnheitsgesetze.

5. Hinsichtlich der Dauer werden die Gesetze eingeteilt in das ewige Gesetz und die zeitlichen oder in der Zeit auferlegten Gesetze. Das ewige Gesetz ist die Grundlage und Quelle aller zeitlichen Gesetze, auch des natürlichen Sittengesetzes.

§ 3. Das ewige Gesetz.

Bevor der Künstler ein Kunstwerk schafft, z. B. einen Dom, muß der Plan des Werkes klar vor dem Auge seines Geistes stehen. Alle seine äußeren Betätigungen haben nur den Zweck, diesen Plan im Stoff zur Darstellung zu bringen. Das Kunstwerk soll gewissermaßen die Verkörperung seiner Idee sein. Alle menschliche Kunst ist aber nur eine Teilnahme an der göttlichen Kunst, eine Nachahmung der Kunstwerke, die Gott durch sein Machtwort wie spielend mit verschwenderischer Fülle ins Dasein gerufen. Auch Gott schafft nicht blind, sondern nach einem unendlich weisen Plan. Dieser ewige Weltplan, wie er von Ewigkeit her dem Geiste Gottes vorschwebt und nach dem der Wille des Weltenlenkers alle Dinge ordnet und auf ihr letztes Ziel hinbewegt, ist das ewige Gesetz Gottes.

Von seiten des Gesetzgebers ist zum Gesetz erfordert: erstens die Erkenntnis der Art und Weise, wie er die Untergebenen zum Ziele hinlenken kann; zweitens der Wille, dieselben an die gewählte Ordnung zu binden oder sie ihnen als Richtschnur des Handelns vorzuschreiben. Diese beiden Seiten lassen sich auch im ewigen Gesetze unterscheiden.

Unzählige Wesen und Welten schwebten von Ewigkeit her als möglich vor dem Geiste Gottes. Von all diesen möglichen Wesen erkannte er genau, was einem jeden nach allen seinen Beziehungen entspreche und in welcher Weise es sowohl allein als im Verein mit andern zur Offenbarung der göttlichen Vollkommenheit beitragen könne. Die Erkenntnis Gottes, wie er eine jede dieser möglichen Welten ordnen und zu ihrem Ziele hinlenken könne, wenn er sie schaffen wolle, ist absolut notwendig, vom freien Willen Gottes unabhängig. Sie bildet gewissermaßen den theoretischen Teil des ewigen Gesetzes und wird deshalb auch die lex aeterna indicans genannt, weil sie aus sich noch keinerlei Verpflichtung enthält und das wirkliche Dasein der Dinge nicht berücksichtigt.

Aus diesen möglichen Welten hat Gott von Ewigkeit her eine zu schaffen beschlossen, und zwar aus freiem Willen; er bedarf der Geschöpfe nicht. Der große Regierungsplan nun, nach dem Gott von

Ewigkeit die frei gewählte Welt zu ordnen und zum höchsten Ziel hinzulenken beschloß, ist im eigentlichen Sinne das ewige Gesetz Gottes (lex Dei imperans). Dieses ist also nicht mehr bloß ein als möglich erkannter Regierungsplan, sondern der ewige Wille, nach dem frei erwählten Plan die Welt, die er zu schaffen beschlossen, zu regieren und ihrem Ziele zuzuführen. Deshalb sagt der hl. Thomas mit Recht: „Das ewige Gesetz Gottes ist nicht anderes als die göttliche Weisheit selbst, insofern sie alle Handlungen und Bewegungen leitet[1]."

Wie der menschliche Gesetzgeber seinen Untertanen durch sein Gebot eine Art inneren Bewegungsprinzips aufdrückt, infolgedessen sie selbsttätig seinen Willen erfüllen, so prägt auch Gott seinem ewigen Weltregierungsplan entsprechend einem jeden seiner Geschöpfe ein inneres Tätigkeitsprinzip ein, durch das es selbsttätig zu den ihm entsprechenden Handlungen hinbewegt wird. Dieser Bewegungsimpuls, sofern er als von Ewigkeit her in Gott existierend gedacht werden muß, ist das ewige Gesetz. Die in die geschaffenen Dinge selbst hineingelegten Neigungen und Triebe, durch die sie ihrer Natur entsprechend zur Mitarbeit an der Verwirklichung des göttlichen Weltplans angetrieben werden, sind nur eine in und mit der Zeit beginnende Teilnahme am ewigen Gesetze.

Also dasselbe Gesetz ist zugleich das ewige Gesetz und die zeitlichen Gesetze, aber unter verschiedener Rücksicht. Es ist das ewige Gesetz, insofern es im göttlichen Erkennen und Wollen von Ewigkeit her besteht; die zeitlichen Gesetze, sofern es den Geschöpfen als ein ihnen innewohnendes Bewegungs- und Tätigkeitsprinzip mitgeteilt ist.

Das ewige Gesetz im erklärten Sinne bedeutet den Vernunftwillen Gottes, der allen Dingen ihre Ordnung vorzeichnet. Nicht selten wird jedoch das ewige Gesetz in einem engeren Sinne genommen. Von einem eigentlichen Gesetz kann nur vernünftigen Wesen gegenüber die Rede sein. Dementsprechend wird auch der weltordnende Vernunftwille Gottes nur insofern ewiges Gesetz genannt, als er sich auf die Leitung der vernünftigen Wesen bezieht, aber auch so gefaßt, enthält das ewige Gesetz nicht nur die eigentliche Gebote und Verbote, sondern auch die Räte[2]. Sieht man von den Räten ab, so kann man das ewige Gesetz mit dem hl. Augustin definieren als den Vernunftwillen Gottes, der die Einhaltung der natürlichen Ordnung gebietet, die Übertretung derselben verbietet[3]. Daß

[1] S. th. 1, 2, q. 93, a. 1: Lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actionum et motionum.

[2] S. Thom. 1, 2, q. 100 a. 2.

[3] Cont. Faust., l. 22, c. 27: Lex aeterna est ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens et perturbari vetans. In dieser Definition

diese Definition nur von dem ewigen Gesetz in seiner Beziehung zu vernünftigen Wesen gilt, folgt aus den Worten „gebietet" und „verbietet". Nur vernünftigen Wesen kann man etwas gebieten und verbieten.

Das ewige Gesetz ist wohl zu unterscheiden von der Vorsehung Gottes. Jenes bestimmt die allgemeinen Grundsätze, nach welchen die Tätigkeiten vor sich gehen sollen, die Vorsehung dagegen führt diese Grundsätze im einzelnen durch. Das ewige Gesetz liefert so, menschlich gesprochen, der Vorsehung die allgemeinen Grundsätze, aus denen sie die einzelnen Folgerungen zieht und nach denen sie den Weltplan im einzelnen durchführt[1].

Daß es ein solches ewiges Gesetz in Wirklichkeit gebe, kann nur derjenige leugnen, der entweder Gottes Dasein oder wenigstens seine weise Vorsehung in Abrede stellt. Gott konnte die Welt nur zu einem seiner Weisheit würdigen Zwecke schaffen, er mußte also auch sorgen, daß dieser Zweck erreicht werde. Folglich mußte er von Ewigkeit her erkennen, wie er alle Dinge auf ihr letztes Ziel hinordnen könne; ebenso mußte er von Ewigkeit her den Willen haben, daß alle Geschöpfe diesem Ziele zustrebten, und dementsprechend mußte er ihnen auch bei der Erschaffung den dazu nötigen Antrieb verleihen. Damit ist das ewige Gesetz gegeben. Oder sollten wir annehmen, Gott mache es mit den Geschöpfen wie ein unweiser, herzloser Vater, der sich um seine Kinder nach der Geburt nicht mehr kümmert?

Unseres Wissens wird denn auch das ewige Gesetz nur von solchen bestritten, die das Dasein des persönlichen Gottes leugnen. Selbst solche Schriftsteller, wie Chr. Thomasius und andere, welche ihren Spott über die lex aeterna ausgießen und sie als eine Erfindung der Scholastiker bezeichnen, leugnen nicht, daß Gott die Erkenntnis und den Willen habe, in denen das ewige Gesetz besteht. Sie geben also die Sache zu und bestreiten bloß, daß man dieses göttliche Erkennen und Wollen schon Gesetz nennen könne. Zum Wesen des Gesetzes gehört nämlich die Bekanntmachung. Nun gab es aber von Ewigkeit her noch keine Untertanen, denen Gott seinen Willen hätte kundgeben können. Also gibt es auch kein ewiges Gesetz.

Doch diese Schwierigkeit löst sich leicht, wenn man den doppelten Zustand unterscheidet, in dem ein Gesetz betrachtet werden kann (S. 377 f.). Sieht man auf den äußeren Zustand des Gesetzes, in dem es den Untergebenen schon kundgetan ist und sie verpflichtet, so kann selbstverständlich von einem ewigen Gesetze keine Rede sein, eben weil es von

---

wird vel für gleichbedeutend mit et genommen. Vgl. Suarez, De Leg. l. 2, c. 6, n. 13.

[1] S. Thom., De verit. q. 5, a. 1 ad 6. Suarez a. a. O. c. 3, n. 12.

Ewigkeit keine Geschöpfe gab. Schaut man dagegen auf den Zustand des Gesetzes im Gesetzgeber selbst, oder auf das, was von seiten des Obern zum Gesetz erforderlich ist, so kann mit vollem Recht von einem ewigen Gesetz gesprochen werden. Denn unter Voraussetzung des Willens, zu erschaffen, mußte Gott auch den Willen haben, alle Geschöpfe seiner Weisheit entsprechend zum letzten Ziele hinzuordnen. Und da in Gott auch nicht der Schatten einer Veränderung denkbar ist, so mußte er diesen Willen von Ewigkeit her haben. Von Ewigkeit her war also im Geiste des Schöpfers alles vorhanden, was überhaupt von seiten des Gesetzgebers zum Gesetz erfordert wird.

Sollte man einwenden, das Gesetz könne, solange es bloß im Geiste des Gesetzgebers bestehe und den Untergebenen nicht bekanntgemacht sei, noch nicht ein eigentliches Gesetz genannt werden, so ist das ein bloßer Wortstreit. Über die Sache selbst kann kein Zweifel bestehen. Übrigens läßt sich auch ein triftiger Grund namhaft machen, warum beim menschlichen Gesetzgeber erst im Augenblick der Veröffentlichung des Gesetzes der Wille ein wahrhaft gesetzgeberischer wird, bei Gott aber schon von Ewigkeit her. Der menschliche Wille ist wandelbar. Solange der Gesetzgeber seinen Willen nicht kundgibt, kann er das bei sich schon beschlossene Gesetz wieder aufheben. Man kann also eher von einem Vorsatz als von einem gesetzgeberischen Willen reden. Erst im Augenblick der Promulgation wird dieser Wille ein endgültiger, wirksamer. Anders ist es bei Gott, dessen ewige Beschlüsse ohne jeden Wechsel von ihrer Seite zur bestimmten Zeit wirksam werden..

Obwohl die hier entwickelten Anschauungen erst beim hl. Augustin[1] und besonders beim hl. Thomas[2] ihre volle Entfaltung und Begründung gefunden haben, so ist doch die Lehre vom ewigen Gesetz an sich keine eigentümlich christliche, die uns bloß durch die Offenbarung zugänglich wäre. Schon bei den Griechen finden wir zahlreiche Hinweise auf das ewige Gesetz Gottes. Nach Zeno gehen alle Naturgesetze von der weltordnenden, göttlichen Vernunft aus. Das „gemeinsame Gesetz" aller Dinge erblickt er in der Vernunft, die alles durchdringt und diese Vernunft ist nichts anderes als Zeus, der Beherrscher der ganzen Welt-

[1] De lib. arb. 1, 6 ff. Cont. Faust., l. 22, c. 27.

[2] S. th. 1, 2, q. 91, a. 1 et q. 93. O. Pfleiderer (Religionsphilosophie, I, 612) meint, die Idee des hl. Thomas über das ewige Gesetz als den göttlichen, weltordnenden Vernunftwillen brauche nur des Supranaturalismus entkleidet zu werden, um zum fruchtbaren Keime der modernen rationalen Ethik zu werden. Wir wüßten aber nicht, was an einer auch von den heidnischen Philosophen erkannten Lehre noch „supranatural" sein sollte, wenn man nicht alles supranatural nennen will, was das Dasein eines persönlichen Gottes voraussetzt.

ordnung[1]. Ein orphischer Hymnus besingt das Gesetz, den Nomos, der das Naturgeschehen regelt und den Menschen Satzungen gibt und über die Beobachtung derselben sorgsam wacht. Pindar anerkennt ein weltbeherrschendes Gesetz, das König aller ist und dem sich alles fügen muß[2]. Die von Aristoteles aus Sophokles angeführte Stelle, in der sich die Antigone gegen Menschengebot auf die ewigen ungeschriebenen Satzungen des Zeus beruft, haben wir schon früher (S. 177) erwähnt. Kleanthes nennt in seinem schönen Hymnus[3] Zeus den obersten Lenker der Natur, der alles durch Gesetz leitet; ja er fordert alle auf, ihn als das „gemeinsame Gesetz" allezeit zu feiern. Auch Chrysippus nennt den Zeus einfachhin das Gesetz[4]. Es sind das alles nur Variationen des einen schon von Heraklit ausgesprochenen Grundgedankens: „Es nähren sich alle menschlichen Gesetze von dem einen göttlichen[5]." Auch bei Plato finden sich seiner ganzen Richtung entsprechend viele Hinweise auf das ewige Gesetz[6].

Bei den Römern spricht sich besonders Cicero mit beredten Worten über dasselbe aus. Über allen menschlichen Gesetzen gibt es ein ewiges, die ganze Welt beherrschendes Gesetz, welches die Weisheit im Gebieten und Verbieten ist. Dieses allbeherrschende und höchste Gesetz ist kein anderes als Gott selbst, der alles mit Weisheit leitet und regiert[7]. Ähnliche Zeugnisse begegnen uns bei Seneca[8] und andern.

---

[1] Diog. Laert. 3, 88: *Ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διὶ καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὅλων διοικήσεως ὄντι.*

[2] Vgl. Ernst Seydl, Das ewige Gesetz in seiner Bedeutung für die physische und sittliche Weltordnung, Wien 1902 (Theol. Studien der Leo-Gesellschaft), 2—3.

[3] Bei Stob., Ecl. 1, abgedruckt bei Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie, I[10], 260.

[4] Cicero, De nat. deor. 1, 15, 40.

[5] Stob. 3, 84.

[6] Besonders De Leg. 10. Die sehr zahlreichen Anklänge an das ewige Gesetz in der griechisch-römischen Philosophie hat Seydl (a. a. O.) sorgfältig zusammengestellt.

[7] De Leg., l. 2, c. 4: Hanc video sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominum ingeniis excogitatam nec scitum aliquod esse populorum, sed aeternum quiddam, quod universum mundum regeret imperandi prohibendique sapientia. Ita principem legem illam et ultimam mentem esse dicebant omnia ratione aut cogentis aut vetantis Dei, ex qua illa lex, quam dii humano generi dederunt, recte est laudata. Erat enim ratio profecta a rerum natura et ad recte faciendum impellens et a delicto avocans, quae non tum denique incipit lex esse, cum scripta est, sed cum orta est. Orta autem simul est cum mente divina. Quamobrem lex vera atque princeps apta ad iubendum et ad vetandum ratio est recta summi Iovis.

[8] De Benef. 4, 7, 1.

Es braucht kaum gesagt zu werden, welche wunderbare Fülle von Licht diese großartige Idee des ewigen Gesetzes über das Weltall ausgießt. Der denkende Geist wird sich nie damit zufrieden geben, in diesem unleugbaren inneren Zusammenhang der geschaffenen Dinge, in dieser alles durchdringenden und umfassenden Ordnung und Zweckmäßigkeit nur das Werk des blinden Zufalles und ein loses Neben- und Durcheinander zu erblicken. Er verlangt ein Ordnungsprinzip, ein inneres, einigendes Band, welches alles Mannigfaltige und Wechselnde umschlingt und bei aller Selbständigkeit und Selbsttätigkeit der Einzelwesen zu einem großen System vereinigt. In diesem untilgbaren Bedürfnis liegt der innere Grund, warum sich alle denkenden Geister, die sich dem Christentum verschließen, dem Pantheismus in die Arme werfen. Die Alleinslehre sucht doch die innere Zusammengehörigkeit, die Solidarität alles Geschaffenen in Sein und Wirken irgendwie zu erklären, freilich indem sie die Wirklichkeit des Mannigfaltigen und die menschliche Freiheit preisgibt und Gott in die Materie herabzieht. Wie unendlich befriedigender und großartiger erklärt die theistische Philosophie diesen Zusammenhang der Dinge unter sich und mit dem höchsten Weltzweck durch das ewige Gesetz des persönlichen, über der Welt stehenden, aber ihr nicht fremden Gottes! Durch dieses Gesetz leitet die ewige Weisheit alles Geschaffene dem obersten Zweck der Schöpfung zu, mächtig fortreichend von einem Ende zum andern und alles mit Milde ordnend. Dieses Gesetz einigt das Mannigfaltige, ohne ihm seine Mannigfaltigkeit zu rauben. Was das Newtonsche Gravitationsgesetz für die Planetenwelt, das ist das ewige Gesetz Gottes für das ganze Universum. Der weltordnende Vernunftwille Gottes ist sozusagen die Zentralsonne, um welche die ganze Schöpfung wie um ihren Mittelpunkt gravitiert.

§ 4. Begriff des natürlichen Sittengesetzes.

Die vom ewigen Gesetze Gottes ausgehenden und in die geschaffenen Dinge hineingelegten Antriebe zum Handeln bilden die verschiedenen Arten von zeitlichen Gesetzen im weitesten Sinne. Diese sind gewissermaßen Ausstrahlungen des ewigen Gesetzes, durch welche die geschaffenen Dinge zur Mitwirkung an der Durchführung des göttlichen Weltplanes angetrieben werden.

Das den Geschöpfen mitgeteilte und ihnen innewohnende Tätigkeitsprinzip ist an erster Stelle die Natur der Dinge selbst mit allen ihren zum einheitlichen, geordneten Streben zusammengefaßten Trieben und Neigungen. Gott bewegt die Dinge nicht bloß äußerlich, wie der Schütze den Pfeil, sondern er legt Neigungen und Triebe in sie hinein, durch

die sie von innen heraus, durch ihre Natur selbst, sich zu ihrem Ziele hinbewegen.

Je nach der Verschiedenheit ihrer Natur nehmen die Geschöpfe in verschiedener Weise an dem ewigen Gesetze teil. Die anorganischen Wesen werden durch rein mechanische, physische und chemische Kräfte beherrscht. Sie nehmen den geringsten selbständigen Teil an der Verwirklichung der ihnen vorgezeichneten Ordnung. Höherer Art ist die Teilnahme der Pflanze an dem ewigen Gesetz. Hier tritt uns ein sich selbst bewegendes Lebensprinzip entgegen, indem die Pflanze aus sich heraus nach einem wohlgeordneten Plane wächst und sich entfaltet. In noch höherer Art nimmt teil am ewigen Gesetz die Tierwelt, die, mit sinnlicher Erkenntnis ausgerüstet, selbst das Nützliche zu unterscheiden und in der Ferne zu suchen vermag. Unermeßlich höher aber ist die Teilnahme der Vernunftwesen an dem ewigen Gesetz. Sie werden nicht mehr bloß durch blinde Kräfte und unbewußte Triebe in Bewegung gesetzt, sondern durch die Vernunft. Ihnen allein verkündet Gott seinen Willen durch die natürliche Erkenntnis in Form von Geboten und Verboten, und diese Teilnahme der vernünftigen Wesen an dem ewigen Gesetze ist das natürliche Sittengesetz[1].

Man kann deshalb das natürliche Sittengesetz definieren als das uns von Natur innewohnende Licht der Vernunft, wodurch wir erkennen, was wir tun und meiden sollen; oder auch: die uns vom Schöpfer durch die Natur mitgeteilte Erkenntnis, daß wir das Gute tun und das Böse meiden sollen.

Alles, was wir durch die natürliche Vernunft und abgesehen von jedem positiven Gebot und Verbot als unsere Pflicht erkennen, gehört also zum Naturgesetz. Dem Naturgesetz — so wollen wir der Kürze halber das natürliche Sittengesetz fortan nennen — ist es ferner wesentlich, zugleich mit der Erschaffung dem Menschen mitgeteilt zu sein. Es muß als eine von der vernünftigen Natur unzertrennliche Befähigung aufgefaßt werden, das Gute vom Bösen zu unterscheiden, das letztere als verboten, das erstere, soweit es zur rechten Ordnung notwendig ist, als geboten zu erkennen. Was bei den vernunftlosen Wesen die blinden Triebe und Instinkte leisten, sollen bei den vernünftigen Geschöpfen die

[1] S. Thom., S. th. 1, 2, q. 91, a. 2: Lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura. — S. Thom., Opusc. 3 in duo praecepta carit. und In 4, dist. 33, q. 1, a. 1: An der letzteren Stelle heißt es: Lex nihil aliud est quam conceptio homini naturaliter indita, qua dirigitur ad convenienter agendum in actionibus propriis. Vgl. F. Wagner, Das natürliche Sittengesetz nach der Lehre des hl. Thomas v. Aquin, 1911.

natürlichen praktischen Erkenntnisse über gut und bös ersetzen. Diese Erkenntnisse bestehen in allgemeinen praktischen Urteilen über das, was wir tun oder lassen sollen. In ihnen besitzt der Mensch eine in seine Natur hineingelegte Direktive, welche ihn auf die rechte Bahn zu seinem Ziele hinordnet. Indem sie ihm verkündigen, was er tun soll, geben sie ihm einen wahren Antrieb zum Handeln, ohne seine Freiheit aufzuheben. Das Naturgesetz — und das gleiche gilt von allen eigentlichen Gesetzen — beläßt die physische Freiheit oder das Können, schränkt aber die sittliche Freiheit oder das Dürfen ein. Der Mensch kann dem Gesetz zuwiderhandeln, aber darf es nicht, es ist ihm nicht erlaubt. Das Können geht weit über das Dürfen hinaus.

Wenn wir das Naturgesetz eine uns durch die Erschaffung mitgeteilte Erkenntnis nennen, so wollen wir damit auf keine Weise den angeborenen Ideen das Wort reden. Angeboren ist dem Menschen nur die Anlage und die Neigung, sich unwillkürlich aus der Erfahrung die Begriffe von gut und bös zu bilden und ebenso spontan einzusehen, daß das Gute getan, das Böse gemieden werden soll.

§ 5. Beweise für das Dasein des Naturgesetzes.

1. Den ersten Beweis für das Dasein des Naturgesetzes im erklärten Sinn bieten uns unsere früheren Ausführungen.

Die große, von jedem Menschen hier auf Erden zu lösende Aufgabe ist, daß er seinen Schöpfer und Herrn verherrliche und dadurch sein ewiges Heil wirke (S. 106 ff.). Die Verherrlichung Gottes aber, an die als notwendige Bedingung das ewige Heil des Menschen geknüpft ist, besteht im Dienste Gottes oder in der Einhaltung der ihm vorgezeichneten sittlichen Ordnung (S. 148 ff.). Nun haben wir in den vorigen Abschnitten (S. 202 ff.) bestimmt, worin das Gute und Böse, die Tugend und das Laster, kurz, die sittliche Ordnung bestehe. Also ergibt sich von selbst die Schlußfolgerung: Gott verlangt von jedem Menschen, daß er hienieden die seiner vernünftigen Natur geziemende Ordnung einhalte. Nur wenn der Mensch diese Bedingung erfüllt, wird er die Krone des ewigen Lebens erlangen.

Damit haben wir alles, was zu einem wahren Gesetz erforderlich ist. Wir haben eine vernunftgemäße Vorschrift, die von der höchsten Autorität dem ganzen Menschengeschlecht als verpflichtende Norm des Handelns auferlegt ist, und zwar zum Nutzen der Gesamtheit. Denn wenn auch der höchste Zweck des Gesetzes Gottes Verherrlichung ist, so will doch Gott diesen Zweck, soviel von ihm abhängt, durch das wahre,

zeitliche und ewige Wohl der Menschen erreichen. Gewiß würde das Menschengeschlecht schon hienieden am meisten wahres Glück besitzen, wenn es sich vollkommen den Anforderungen des natürlichen Sittengesetzes unterwürfe.

2. Auch die Betrachtung der göttlichen Weisheit und Heiligkeit führt uns zur Annahme eines allen Vernunftwesen durch die Natur auferlegten Sittengesetzes. Gott mußte den Menschen wirksam zur Beobachtung der sittlichen Ordnung anhalten. Frei hat er die Welt erschaffen. Aber einmal den freien Entschluß der Welterschaffung vorausgesetzt, verlangte seine Weisheit und Heiligkeit, daß er alle Dinge zur Verherrlichung seiner unendlichen Vollkommenheit hinlenke. Ganz besonders mußte er das Denken und Handeln der vernünftigen Geschöpfe auf sich als das höchste Ziel aller Dinge hinordnen. Nun besteht aber Gottes Verherrlichung darin, daß der Mensch die seiner vernünftigen Natur angemessene Ordnung einhalte und so das göttliche Ebenbild in sich vervollkommne (S. 149 u. 204 ff.). Also mußte er wollen, daß der Mensch die genannte Ordnung beobachte.

Welches Mittels konnte sich nun Gott bedienen, um den Menschen wirksam zur Beobachtung der sittlichen Ordnung anzutreiben? Nur des *natürlichen Sittengesetzes* im oben erklärten Sinn. Er mußte ihm durch die Erschaffung seinen Willen kundtun, ihm wenigstens als fruchtbaren Keim die natürliche Erkenntnis in die Vernunft legen, daß es seine Pflicht sei, die sittliche Ordnung einzuhalten.

Nur ein *Gesetz* war ein dem Menschen angepaßtes Mittel. Jedes andere Mittel, wie physischer Zwang, blinder Naturtrieb, hätte seine Freiheit aufgehoben, ihn also seines schönsten Vorzuges beraubt. Das Gesetz mußte weiterhin ein *natürliches* sein, gewissermaßen einen Bestandteil der menschlichen Natur bilden. Denn alle geschaffenen Dinge werden durch ihre *Natur* zu ihrem Ziele hinbewegt. Hierdurch eben unterscheidet sich die von Gott und die von den Geschöpfen ausgehende Bewegung. Ein Geschöpf kann das andere nur durch *äußeren* Antrieb oder durch *Gewalt* in Bewegung setzen. Die Bewegung, welche der Schütze dem Pfeil oder der Kugel mitteilt, kommt bloß von außen. Gott aber bewegt die Geschöpfe durch die Natur *von innen heraus*, er legt das Prinzip ihrer Bewegung in ihre Natur hinein. Das tut er auch beim *Menschen*. Auch dieser muß den Antrieb zu der ihm entsprechenden Handlungsweise in seiner *Natur* selbst vorfinden. Sonst müßten wir annehmen, seine Natur sei unfertiger als die der übrigen Wesen.

Wir sind also berechtigt, das natürliche Sittengesetz für den Menschen aus dessen *natürlichen Neigungen* abzuleiten, in der Weise,

wie dies schon der hl. Thomas und die Scholastiker getan haben[1]. Sobald der Mensch zu den Jahren der Unterscheidung gelangt, bildet sich die praktische Vernunft kraft natürlicher Veranlagung den Begriff des Guten (des bonum humanum), d. h. dessen, was dem Menschen als sinnlich-geistigem Wesen nach seiner Arteigentümlichkeit gut d. h. entsprechend und angemessen oder geeignet ist, ihn zu erhalten und zu vervollkommnen, und unwillkürlich bildet er sich das Prinzip, daß er das Gute erstreben, das Schlechte meiden solle. In seinen Neigungen erkennt er leicht den Willen des Urhebers der menschlichen Natur und die Verpflichtung, darnach zu handeln.

Hätte Gott dem Menschen sein ewiges Gesetz nicht schon in die Natur bezw. in die natürliche Vernunfterkenntnis hineingelegt, so könnte er ihm nur durch übernatürliche Offenbarung seinen Willen kundtun. Entweder müßte man also behaupten, die übernatürliche Offenbarung sei überall und allezeit absolut notwendig, oder aber, Gott könne die Menschen in völliger Unkenntnis seines Willens lassen. Ja selbst die Offenbarung könnte uns, wenigstens unter den Umständen, wie die christliche Offenbarung geschehen ist, nicht verpflichten, wenn wir nicht schon zum voraus die natürliche Erkenntnis besäßen, daß Gott das Recht habe, uns zu befehlen, und wir die Pflicht, ihm zu gehorchen.

Das natürliche Sittengesetz ist also recht eigentlich das Gesetz unserer Natur; nicht von außen als etwas Fremdes tritt es in uns auf. Wie die vernünftige Natur der Abglanz der göttlichen Wesenheit, das Ebenbild Gottes, so ist das natürliche Sittengesetz eine Ausstrahlung des ewigen Gesetzes in die Vernunft des Menschen hinein.

Es ließe sich hier einwenden: wenn das natürliche Sittengesetz allgemein besagt, man solle das Gute tun (bonum faciendum), so gibt es keine Tugendhandlung, zu der wir nicht verpflichtet wären. Das ist aber eine übertriebene, ja geradezu unmögliche Forderung an den schwachen Menschen. Wir erwidern, es gibt zwei Arten von guten Handlungen: die einen sind notwendig, damit die sittliche Ordnung gewahrt bleibe, ihre Unterlassung widerspricht der rechten Vernunft und wird als ein tadelnswerter Mangel empfunden; die andern dagegen sind nicht einfachhin notwendig zur sittlichen Ordnung, sondern bloß zur größern sittlichen Vollkommenheit. Zu den ersteren Handlungen sind wir durch das Naturgesetz verpflichtet, zu den letzteren dagegen nicht, diese sind bloß Gegenstand eines Rates[2]. Faßt man also das

[1] S. Thom., 1. 2. q. 94 a. 2: Secundum ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae. Vgl. oben S. 199 f.

[2] Lex divina, sagt der hl. Thomas (1, 2, q. 100, a. 2), convenienter proponit praecepta de actibus omnium virtutum, ita tamen quod quaedam, sine quibus ordo virtutis, qui est ordo rationis, observari non potest, cadunt sub obli-

Prinzip: bonum faciendum ganz allgemein und ohne Einschränkung auf, so enthält es nicht nur die eigentlich verpflichtenden Gebote, sondern auch die Räte.

3. Einen dritten Beweis für das Dasein des Naturgesetzes liefert uns die Erfahrung. Damit wir auf Grund der Erfahrung das Dasein des natürlichen Sittengesetzes zu behaupten berechtigt seien, genügt, daß folgende drei Tatsachen aus der Erfahrung feststehen: a) daß sich alle Menschen von Natur aus und fast unwillkürlich gewisse allgemeine, bei allen im wesentlichen gleiche Grundsätze über das sittliche Verhalten bilden; b) daß diese Grundsätze sich als von unserer Willkür unabhängige und unbedingt verpflichtende in unserem Bewußtsein darstellen, und zwar in der Weise, daß sie c) bei vorurteilsfreier Betrachtung als von einer höheren, über uns stehenden Macht ausgehend anerkannt werden müssen.

Nun lassen sich aber diese drei Tatsachen unschwer aus der Erfahrung nachweisen. Die Wirklichkeit der ersten Tatsache ergibt sich schon aus dem gegen den Moralskeptizismus über die Allgemeinheit der sittlichen Ideen und Urteile Gesagten (S. 172 ff.). Für die zweite Tatsache braucht jeder nur sein eigenes Bewußtsein zu befragen. Wir urteilen nicht bloß, gewisse Handlungen seien gut und lobenswert, andere schlecht, sondern auch, die schlechten Handlungen seien unerlaubt oder verboten, die guten dagegen, soweit sie zur Integrität der dem Menschen geziemenden Ordnung notwendig sind, geboten. Wir urteilen nicht bloß, es sei schön und lobenswert, Gott zu ehren, die Eltern zu lieben, dem Wohltäter dankbar zu sein, sondern wir urteilen, es sei unsere Pflicht, so daß wir es nicht unterlassen können, ohne Tadel und Strafe zu verdienen[1]. Deshalb sagen wir: Du sollst Vater und Mutter ehren, du sollst dem Wohltäter dankbar sein, du sollst das tun, was

---

gatione praecepti; quaedam vero, quae pertinent ad bene esse virtutis perfectae cadunt sub admonitione consilii. Vgl. auch Suarez, De Leg. l. 2, c. 7, n. 4 et n. 11.

[1] Diese Tatsache des Bewußtseins ist so offenkundig, daß sie unseres Wissens auch von den Philosophen aller Richtungen anerkannt wird mit Ausnahme einiger Moralskeptiker. „Woran ich auch immer zweifeln möge," sagt Salter (Die Religion der Moral [deutsch herausg. von Gizycki, 1885], 12), „ich kann nicht an dem Gesetze der Pflicht zweifeln, — ich kann nicht daran zweifeln, daß es Recht und Unrecht gibt, daß das Rechte mich verpflichtet, daß ich es tun soll . . . Es ist offenbar, die Menschen machen dieses Gesetz nicht, sondern sie finden es vor . . ., das Gesetz ist ein allgemeines Gesetz für alle vernünftige Intelligenz." — Wie kommt, fragt Paulsen (System der Ethik, I, 342 ff.), das Sollen in das wollende Wesen? Woher jener „eigentümliche autoritative Charakter der Pflicht", der vor der Tat im Schwanken zwischen Wollen und Sollen, nach der Tat in Unruhe und Selbstanklage erscheint? Er sucht dann eingehend diese Tatsache zu er-

deine Stellung als Untertan, Vorgesetzter, Gatte usw. von dir fordert. Ebenso urteilen wir nicht bloß, Mord, Ehebruch und Meineid seien unvernünftig, sondern wir urteilen: Du *sollst* nicht töten, stehlen, ehebrechen usw. Wer sich gegen diese Vorschriften verfehlt, dem werfen wir Pflichtverletzung vor, und zwar auch *ohne Rücksicht auf ein menschliches Verbot*. Wenn wir uns Auswanderer denken, die fern von ihrer Heimat auf einem Schiffe oder einer unbekannten Insel zusammenkommen, wo keine staatliche Ordnung existiert, so verurteilen wir Meuchelmord, Meineid, Verleumdung, Betrug, Ehebruch usw. ebensogut als Verbrechen, wie wir dies bei Menschen in geordneten staatlichen Verhältnissen tun..

Die genannten sittlichen Grundsätze haben aber — damit kommen wir zur *dritten* Tatsache — ihre verpflichtende Kraft von einer *höheren, über uns stehenden Macht*, und diese Macht kann nur Gott selbst sein. Alle Menschen erkennen die sittlichen Gebote als *unbedingte Forderungen an ihren Willen*, die von ihrer Willkür unabhängig sind. Oft sind uns diese Forderungen recht lästige Fesseln, die wir gerne abschütteln möchten. Mögen wir aber wollen oder nicht, wir müssen anerkennen, daß es verboten und strafwürdig ist, zu morden, zu betrügen, zu verleumden usw. Wir können die Pflicht übertreten, aber nicht uns überreden, unser Tun sei erlaubt.

Welches ist nun die Macht, die uns diese Fesseln auferlegt und uns so *absolut und unbedingt* gebietet? Es kann nur eine *überweltliche* Macht, d. h. *Gott selbst* sein.

a) Schon die *Allgemeinheit* dieser sittlichen Gebote in bezug auf alle Zeiten, Personen und Orte verbieten die Annahme, daß wir es hier mit Geboten einer menschlichen, nach Zeiten und Orten wechseln-

---

klären. J. G. *Fichte* sagt: „So gewiß der Mensch ein Mensch ist, so gewiß äußert sich in ihm eine *Nötigung*, einiges ganz unabhängig von äußeren Zwecken zu tun, lediglich damit es geschehe, und anderes ebenso zu unterlassen, lediglich damit es unterbleibe." *Ulrici* (Naturrecht, 103) behauptet, jedem Menschen sei das allgemeine Gefühl des Sollens, das all unser Tun und Lassen gleichsam begleitet, angeboren. *Kant* nahm diese Tatsache („den kategorischen Imperativ") zum Ausgangspunkt seiner Sittenlehre. G. *Spencer* (Tatsachen der Ethik, 139) stellt sich die Frage, woher das Gefühl von „autoritativer Geltung", „das Element des *Zwanges*" komme, das in unsern sittlichen Vorstellungen enthalten ist und das wir als „Pflichtbewußtsein" bezeichnen. *Wentscher* (Ethik, I [1902], 25): „Zu leugnen ist das Vorhandensein eines solchen *Verpflichtungsbewußtseins* in keinem Falle . . . Die Erlebnisse, die man als Gewissenserscheinungen bezeichnet hat, sind zu allgemein verbreitet, und in der allgemeinen Erfahrung wie auch in der Selbsterfahrung zu sicher begründet, als daß man sie zu bestreiten ernstlich versucht sein könnte." Andere Zeugnisse werde ich weiter unten bei Besprechung der Pflicht anführen.

den Autorität zu tun haben[1]. Diese Allgemeinheit und Unzerstörbarkeit der Sittengebote beweist, daß sie in die Natur des Menschen hineingelegt sind, folglich nur von dem ausgehen können, der Gewalt hat über die menschliche Natur selbst.

b) Wir sehen ferner, daß auch diejenigen, die auf dem Gipfel irdischer Macht stehen und niemand auf Erden zu fürchten brauchen, sich den sittlichen Geboten unterworfen fühlen. Auch der hochmütigste und gewalttätigste Machthaber muß anerkennen, daß er verpflichtet ist, nach Recht und Gerechtigkeit zu regieren, daß es auch für ihn ein strafwürdiges Verbrechen ist, die Unschuld zu morden oder zu entehren, Ehebruch zu begehen, zu verleumden, Gott zu lästern. Ist das nicht ein Beweis, daß alle Menschen die sittlichen Gesetze als Gebote einer überweltlichen Macht ansehen, von denen kein Mensch uns entbinden kann[2]?

Gegen obige Beweisführung wendet Messer (Ethik 126) ein: „Könnte durch solche Beweisführung nicht auch aus der allgemeinen Anerkennung der logischen Gesetze — sie ist noch allgemeiner als die der ethischen — bewiesen werden, daß ihre Geltung nur durch eine Gesetzgebung Gottes begründet werden könne? Aber hält man das irgendwie für nötig? Glaubt man die Logik auf die Theologie (oder Metaphysik) stützen zu müssen?" Wir antworten, daß auch die logischen Gesetze auf Gott zurückzuführen sind, kann keinem Zweifel unterliegen. Sodann aber ist ein wesentlicher Unterschied zwischen logischen und sittlichen Gesetzen. Der Satz: „Das Ganze ist größer als sein Teil", drückt nur eine notwendige Beziehung zwischen den Begriffen des Ganzen und des Teils aus, deren Anerkennung sich durch Evidenz jedem Verstande aufnötigt. Diese logischen Gesetze stellen keine Anforderungen an einen Willen und hingen auch von keinem Willen ab. Die sittlichen Gesetze

---

[1] Vgl. das schon oben (S. 177) mitgeteilte Zeugnis des Aristoteles, ferner die Zeugnisse Ciceros (S. 178 u. 384), Platos (S. 384) und Senecas (ebd.). Erwähnt sei noch das herrliche Zeugnis Ciceros, das uns Laktantius (Inst. 6, 8) aufbewahrt hat: Est quidem vera lex recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna; quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat, quae tamen neque probos frustra iubet aut vetat, nec improbos iubendo aut vetando movet. Huic legi nec obrogari fas est, neque derogari ex hac aliquid licet, neque tota abrogari potest; nec vero per senatum aut per populum solvi hac lege possumus; neque est quaerendus explanator aut interpres eius alius; nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac, sed et omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis continebit, unusque erit communis quasi magister et imperator omnium Deus; ille legis huius inventor, disceptator, lator; cui qui non parebit, ipse se fugiet ac naturam hominis aspernatus hoc ipso luet maximas poenas, etiamsi cetera supplicia, quae putantur, effugerit.

[2] Fürst Bismarck sagte einst auf der Höhe seiner Macht: „Ich weiß nicht, wo ich mein Pflichtgefühl hernehmen sollte, wenn nicht von Gott. Der entschlossene Glaube an ein Leben nach dem Tode — deshalb bin ich Royalist. Nehmen Sie mir diesen Glauben, und Sie nehmen mir mein Vaterland" (Mor. Busch, Unser Reichskanzler, I, Kap. 2, S. 130).

dagegen legen uns eine Pflicht auf, sie fordern von uns ein bestimmtes Handeln und diese Forderung kann nur von einem Willen ausgehen. Denn das Gesetz im strengen Sinn ist eine Willensforderung eines Vorgesetzten an die Untergebenen und nun fragt sich, welcher ist dieser gebietende Wille im sittlichen Gesetz. Mit Recht sagte Nietzsche einmal: ein imperativus setzt einen imperator voraus. Welches ist nun dieser imperator, der allen Menschen zu allen Zeiten befiehlt? —

c) Nichts spricht aber deutlicher für den göttlichen Ursprung der Sittengebote als die Erscheinungen des Gewissens. Haben wir unsere Pflicht treu erfüllt, so ist die Stimme des guten Gewissens, das Bewußtsein getaner Pflicht, unser süßester Trost. Haben wir unsere Pflicht verletzt, so regt sich das böse, strafende Gewissen. Auch wenn es dem Verbrecher gelingt, seine Freveltat mit dem Schleier der Nacht zu bedecken, so macht ihm das Gewissen bittere Vorwürfe und ängstigt ihn. Ein langes Sündenleben voller Schandtaten vermag zwar diese rächende Stimme des Gewissens zu schwächen, sie durch lärmende Vergnügen zu betäuben oder zu übertönen; vollständig zum Schweigen bringen wird es sie nicht, wenigstens nicht bezüglich schwerer Verbrechen. Ein Mörder, Heuchler, Meineidiger, Ehebrecher, Wüstling, Verräter, Betrüger wird die Gewissensbisse und Seelenpein nie vollständig los, auch wenn es ihm gelingt, dem Arm der menschlichen Gerechtigkeit zu entgehen.

Es ist deshalb auch keine so seltene Erscheinung, daß Verbrecher, um der Qual der Gewissensbisse zu entrinnen, entweder sich bekehren und sogar dem Arm der Gerechtigkeit überliefern, oder ihrem Leben gewaltsam ein Ende machen. Diese Erscheinung ist nicht etwa bloß eine spezifisch christliche, sie tritt uns in der Geschichte aller Völker entgegen[1].

Zahlreiche Belege für diese Behauptung liefert die griechische und römische Geschichte. Nach Äschines töteten sich in Griechenland viele Richter wegen der von ihnen gefällten Urteilssprüche[2]. In einem Bruchstücke Menanders heißt es, das Schuldbewußtsein mache auch die Tollkühnsten furchtsam. Nach

[1] Wir können uns für diese Behauptung auf das gewiß unverdächtige Zeugnis der „ethischen Gesellschaften" berufen, die in Amerika, England und Deutschland viele Anhänger zählen, möglichst von allem Christlichen absehen und sich auf den allgemein menschlichen Boden stellen: „Unter allen Meinungsverschiedenheiten, die aus Begabung, Erziehung, zeitlichen und räumlichen Ursachen entspringen, liegt für alle, denen das Leben mehr ist als bloßer Stoffwechsel, die in ernster Selbstbestimmung seinen idealen Gehalt zu erfassen suchen, dieselbe feste Grundlage: die Tatsache des Gewissens. Sie ist die feste Basis, auf der wir stehen... Sie stellt uns alle, die wir Menschen sind, auf gemeinsamen Boden" (Die ethische Bewegung in Deutschland. Vorbereitende Mitteilungen eines Kreises gleichgesinnter Männer und Frauen zu Berlin, Berlin 1892, 16).

[2] Rede über die Truggesandtschaft, n. 88.

Aristoteles bringen sich diejenigen selbst um das Leben, die sich schwerer Verbrechen schuldig wissen, oder sie fliehen die Einsamkeit, um ihre Schuld zu vergessen[1]. Äschylos singt[2]:

> Auch in Träumen wallt ja vor das Herz
> Schuldbewußt Seelenangst, und es keimt
> Wider Willen weiser Sinn.

Unter den römischen Schriftstellern schildert besonders Cicero an vielen Stellen die Qual und Angst des bösen Gewissens. So behauptet er, daß die Verbrecher zwar den Strafen der Richter oft entgehen, sei es nun, daß keine solche Strafen festgesetzt sind oder daß die Richter getäuscht werden, aber der Angst und Qual des Gewissens entgehen sie nicht[3]. An einer andern Stelle sagt er, daß Gewissensbisse der Übertretung des ewigen, für alle Zeiten und Völker geltenden Naturgesetzes unfehlbar auf dem Fuße folgen und alle andern Strafen weit übertreffen[4]. Dagegen gilt ihm das gute Gewissen als der süßeste Lohn für die getane Pflicht[5]. Ähnlich reden Horaz[6], Persius[7] und besonders Juvenal[8]. Charakteristisch für die römische Auffassung ist auch, was Tacitus[9] von den Gewissensbissen des Tiberius und Sueton[10] von denen des Muttermörders Nero berichten.

Auch bei andern Kulturvölkern findet man zahlreiche Hinweise auf die Tatsache des Gewissens[11]. Nach der Aveſta kann der Parſe durch wahre Reue und Schuldbekenntnis Verzeihung seiner Sünden erlangen[12]. Wer seine Sünden bereut und von Gott Verzeihung erfleht, beweist dadurch, daß ihn das Sündenbewußtsein, das Gewissen drückt. Von den alten Aſſyriern und Babyloniern sind uns viele Gebete erhalten, mit denen die Sünder um Verzeihen für ihre Sünden flehen, Gebete, die oft an die Bußpsalmen Davids erinnern[13]. Nach dem Totenbuch der alten Ägypter wurde nach dem Hinscheiden des Menschen dessen Herz von Osiris, dem Totenrichter, ge-

---

[1] Ethic. Nic. 9, c. 4, 1166 b, 15ff.

[2] Agamemn. 179. Zahlreiche andere Zeugnisse finden sich bei L. Schmidt, Ethik der Griechen, I, 217 ff.; W. Schmidt, Das Gewissen, Leipzig 1889, 11 ff.; daselbst S. 17 auch Aussprüche von Philo über das böse Gewissen.

[3] De Leg., l. 1, c. 14.

[4] L. 3 de republ. bei Lactant., Inst. 6, 8: Cui (legi) qui non parebit, ipse se fugiet ac naturam hominis aspernatus hoc ipso luet maximas poenas, etiamsi cetera supplicia quae putantur effugerit.

[5] De senect. 3. [6] Epist. 1, 1, 60. [7] Satir. 3, 35—43.

[8] Satir. 13, 196:

> Poena autem vehemens ac multo saevior illis,
> Quas et Caeditius gravis invenit aut Rhadamantus,
> Nocte dieque suum gestare in pectore testem.

[9] Annal. 6, 6. [10] Nero c. 34.

[11] Vgl. hierüber Cathrein, Gewissen und Gewissensfreiheit, München 1906, 12 ff.

[12] Spiegel, Aveſta, die heiligen Schriften der Parſen, III, 215—218.

[13] Morris Jastrow, The Ethics of Babyloniens and Assyrians, in Scientific American. Supplement Nr. 1206, New York 1899.

wogen[1]. Auf der einen Schale liegt das Herz, auf der andern das Bildnis der Maat (das heißt der personizierten physischen und moralischen Weltordnung). Die Wägung des Herzens soll zur Prüfung der Aussagen des Verstorbenen über sein Leben dienen. Im Gerichte fängt der Angeklagte an zu zagen und sucht sich durch eine Anrede an sein Herz zu ermutigen. Bald schöpft er neuen Mut und beteuert den Totenrichtern seine Unschuld, er habe nicht unrecht getan, nicht entwendet, nicht getötet, nicht gelogen usw. Das Wägen und Prüfen des Herzens ist nichts als die Erforschung und Aufdeckung des Gewissens. Das ganze Gericht über das Leben hat nur Sinn, wenn der Mensch an seinem Gewissen einen Führer hatte, dessen Mahnungen zu befolgen oder zu verachten in seiner Macht lag und für die er höheren Autoritäten sich verantwortlich fühlte.

In der „Sakuntala" des altindischen Dichters Kalidasa heißt es über das gute und böse Gewissen[2]:

Wer böse handelt, täuscht sich
Mit dem Glauben wohl: „Hier sieht mich keiner."
Doch die Götter schauen ihn, es schauet
Ihn der eigene inn're Mensch. Ja wisse,
Mond und Sonne, Erd' und Meer und Himmel
Kennen unser Tun; der Gott des Rechtes,
Unser eig'nes Herz, jedwede Dämmerung,
Tag und Nacht, das Feuer und die Lüfte
Sehen es, und wer nicht also handelt,
Daß der Richter in der Brust es billigt,
Dem sind nimmerdar die Götter gnädig.

Drastisch wird die Wirkung des guten und bösen Gewissens im indischen „Pantschatantra" geschildert[3]:

Es ändern Stimme sich und Farbe; die Kraft entweicht; wie scheu er blickt!
So geht's dem Mann, der Böses tut, der Frevel übte und vor der eig'nen Tat erschrickt.
Ein Mann, der Böses tat, ist bleich; er kommt heran mit schwankem Schritt;
Die Augen schauen niederwärts, wenn er vor seinen Richter tritt;
Er spricht mit vielem Stottern nur, und auf der Stirne steht ihm der Schweiß:
An diesen Zeichen werde er von Kundigen erkannt mit Fleiß.
Wer rein ist, stellt sich vor Gericht mit heiterm Antlitz und beweist
In Rede und im Auge Zorn, ist froh und redet klar und dreist.

In einem japanischen Gebete heißt es: „Wenn du wahre Tugend zu üben wünschest, dann lerne die Ehrfurcht vor dem Unsichtbaren; das wird dich abhalten, Böses zu tun. Mache ein Gelübde zu Gott, der das Unsichtbare regiert, und pflege das Gewissen, das dir eingepflanzt ist[4]."

---

[1] Vgl. Cathrein, Die Einheit des sittl. Bewußtseins der Menschheit, I, 35 ff.

[2] Zitiert bei Carriere, Erbauungsbuch für Denkende, 115.

[3] Übersetzt von Fritze, 63.

[4] Reed, Japan, I, London 1880, 44.

Daß auch die niedrigsten Naturvölker die Erscheinungen des Gewissens praktisch sehr wohl kennen, geht schon aus dem hervor, was wir früher über sie gesagt haben (S. 174 ff.). Wir verweisen besonders auf die Äußerung des in diesen Fragen unverdächtigen Westermark: „Die Annahme, daß Gewissensbisse unter ihnen (den niedrigeren Rassen) unbekannt, ist nicht nur unbegründet, sondern widerspricht den Tatsachen[1]."

Überall bei allen Menschen finden wir also das Zeugnis des Gewissens, und besonders klar die Gewissensangst und die Gewissensbisse. Die Gewissensbisse setzen aber das Bewußtsein der Schuld voraus gegenüber einer über uns stehenden Macht, vor der wir uns auch für unsere verborgensten Taten verantwortlich wissen und die nichts Böses ungestraft läßt. Diese Macht kann nur Gott selbst sein. So anerkennen alle Menschen unwillkürlich die sittlichen Gebote als Gebote des Allwissenden und Allheiligen, der auch die Tiefen des Herzens durchschaut.

d) Wir haben schon früher darauf hingewiesen, daß nach allgemeiner Anschauung die sittlichen Güter alle andern irdischen Güter an Wert weit überragen (S. 153 u. 217). Dieser Wert läßt sich nur erklären durch die Hinbeziehung des sittlich Guten auf den höchsten Weltzweck. Wir können jetzt diesen Gedanken hier ergänzen, um zu zeigen, daß die sittlichen Gebote als Gebote Gottes aufzufassen sind.

Wir urteilen nicht bloß, die sittlichen Güter seien allen andern irdischen Gütern vorzuziehen, sondern auch, es sei absolut unerlaubt, um eines irdischen Gutes willen — und möchte es auch das größte und kostbarste sein — die sittliche Ordnung zu verletzen. Wir erkennen es als unsere unbedingte Pflicht, im Notfall eher Gesundheit, Ehre, Reichtum und selbst das Leben zu opfern, als etwas an sich Unerlaubtes und Sündhaftes zu tun. So urteilen alle unverdorbenen Menschen, welche nicht in vorgefaßten Schulmeinungen befangen sind. Lieber sterben als seine Pflicht verletzen (potius mori quam foedari).

Nach diesem Grundsatz haben nicht bloß die christlichen Blutzeugen gehandelt, sondern auch diejenigen, die unter den heidnischen Völkern sich durch natürliche Tugenden hervortaten[2]. Sokrates erklärt in seiner Verteidigungsrede, er wolle lieber auf Freiheit und Leben verzichten, als zum Verräter an seiner Pflicht werden. Der Tugendhafte fürchte das Unrecht mehr

[1] Weitere Tatsachen bei Cathrein: Die Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit.

[2] Hierauf bezügliche Zeugnisse bei Cathrein, Gewissen und Gewissensfreiheit, 1906, 9 ff. und Die Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit, I, 36, 42, 54 uff.

als den Tod[1]. Plato verlangt, daß man eher alles Unrecht leide, als Unrecht tue. Die Tugend hat nach ihm solchen Wert und solche Schönheit, daß alles Irdische im Vergleich zu ihr gering zu achten ist[2]. Mit aller Entschiedenheit bekämpft er deshalb die Sophisten, welche den Wert des sittlich Guten nur aus seinem zeitlichen Nutzen herleiten wollten. Den Neoptolemus im „Philoktet" läßt Sophokles die Überzeugung aussprechen, es sei ihm unmöglich, um eines irdischen Gewinnes wegen die Pflicht der Wahrhaftigkeit zu verletzen. Was die Römer hierüber gedacht, geht aus der schon erwähnten Erzählung vom Regulus hervor, der freiwillig in die Gefangenschaft zurückkehrt, um nicht wortbrüchig zu werden. Wir erinnern noch an die herrlichen Worte Juvenals, in denen er das potius mori quam foedari poetisch umschreibt und es für den größten Frevel erklärt, aus Liebe zum Leben die Pflicht zu verletzen[3].

Unter den Neueren hat noch Kant dieser Anschauung entschiedenen Ausdruck verliehen. Wiederholt betont er, man solle die Pflicht erfüllen, unbekümmert um alles, was etwa daraus folgen möge. Die Pflicht der Wahrhaftigkeit ist eine so unbedingte, daß sie um keines Vorteils oder Nachteils willen zu übertreten ist[4]. Zwar vermag Kant die absolute Geltung der sittlichen Forderungen von seinem Standpunkte nicht zu erklären und zu begründen und die neueren Anhänger der sog. unabhängigen Moral, welche die sittliche Ordnung jedes höheres Wertes entkleiden und zu einer Summe von Verhaltungsmaßregeln rein menschlicher Herkunft herabwürdigen, reden mit Geringschätzung oder geradezu mit Hohn von dieser Forderung Kants. Aber desungeachtet bleibt wahr, daß Kant damit nur einer Ansicht energischen Ausdruck verliehen hat, welche ein Gemeingut aller vorurteilslosen Menschen ist.

Wie läßt sich nun diese unbedingte Forderung erklären, den sittlichen Geboten nötigenfalls alle irdischen Güter zum Opfer zu bringen? Nur dadurch, daß man die sittliche Ordnung mit den höchsten und ewigen Gütern des Menschen in Zusammenhang bringt. Dieser Zusammenhang kann aber nur durch den Willen desjenigen hergestellt werden, der dem Menschen sein Endziel vorgesteckt und auch die Bedingungen zu dessen Erreichung festgesetzt hat. So führt uns unsere Betrachtung wieder auf den Punkt zurück, von dem wir oben (S. 215 ff.) ausgegangen sind.

---

[1] Apolog. Socr., c. 16, 17.

[2] Gorg., c. 35.

[3] Satir. 8, 80:

Ambiguae si quando citabere testis
Incertaeque rei, Phalaris licet imperet, ut sis
Falsus et admoto iubeat periuria tauro;
Summum crede nefas, animam praeferre pudori,
Et propter vitam vivendi perdere causam.

[4] Vgl. WW. IV, 83; V, 261 und besonders 472.

Zweites Kapitel.

Die Pflicht und ihre Gegner.

§ 1. Nähere Erklärung der Pflicht.

Wie in jedem Gesetz, so kann man auch im natürlichen Sittengesetz den Inhalt und die Form entscheiden. Den Inhalt des Gesetzes bilden die Handlungen, die das Gesetz gebietet oder verbietet, die Form dagegen oder das Konstitutivprinzip des Gesetzes bildet die Verpflichtung, die genannten Handlungen zu setzen oder zu unterlassen[1].

Die Pflicht ist der innerste Kern- und Angelpunkt der sittlichen Ordnung. Die unleugbare Tatsache, daß wir uns an diese Ordnung gegen unsern Willen gebunden fühlen, will erklärt und begründet sein und wer diese Aufgabe nicht zu lösen vermag, spricht sich selbst das Urteil. Gerade an diesem Punkte zeigt sich nun ganz auffällig die völlige Unzulänglichkeit der modernen ethischen Systeme. Erklären wir zunächst, was die Pflicht im Sinne des Theismus, und vergleichen wir dann damit, was uns die moderne Ethik als Ersatz dafür bietet.

Die Pflicht drücken wir durch das Wort „Sollen" aus: Du sollst nicht töten, du sollst nicht lügen u. dgl. Um den Begriff der Pflicht abzuschwächen, hat man darauf hingewiesen, daß das Wort „sollen" in sehr vielen Bedeutungen gebraucht wird und oft gar keine Pflicht ausdrückt. Gestern soll es in Danzig geschneit haben, man soll den Täter ergriffen haben u. dgl. Doch was beweist das? Nichts als daß unsere Sprache nur ein unvollkommener Ausdruck unserer Gedankenwelt ist und wir oft ganz verschiedene Begriffe mit demselben Ausdruck bezeichnen. Man kann die Probe darauf machen, wenn man diese Ausdrücke in eine fremde Sprache übersetzt. Will man z. B. den Ausdruck, es soll ein Eisenbahnzug entgleist sein, ins Französische übersetzen, so wird man das „soll" mit on dit wiedergeben, dagegen das „soll" in dem Satze „man soll nicht stehlen" mit il est défendu u. dgl. Jeder sieht, daß es sich hier um weit verschiedene Begriffe handelt. Das „Sollen" im eigentlichen Sinne ist die Wirkung eines Gesetzes, eine uns auferlegte Pflicht[2].

---

[1] Viele Scholastiker unterschieden das principium essendi et cognoscendi des Naturgesetzes. Unter ersterem verstanden sie die Verpflichtung, unter letzterem die Norm, nach der man den Inhalt des Naturgesetzes bestimmt.

[2] Westermarck (Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe, I, 114) behauptet, die alten Griechen hätten nie von Pflicht gesprochen, die Tugend aber für das höchste Gut erklärt. Daß die Griechen die Pflicht sehr wohl

1. Pflicht (obligatio, von ob und ligare, binden) ist die Wirkung des Gesetzes, das Gesetz verpflichtet uns oder legt uns eine Verbindlichkeit auf. Zuweilen versteht man unter Pflicht bloß den Gegenstand des Gesetzes oder die Handlung, zu der uns das Gesetz verpflichtet. Im eigentlichen Sinne aber versteht man unter Pflicht die moralische Nötigung oder den moralischen Zwang, den uns das Gesetz auferlegt. Durch das Gesetz werden wir gewissermaßen gebunden. Dieses geistige Band, das uns an eine Handlung oder Unterlassung knüpft, ist die Verpflichtung oder die Pflicht. Da wir das Naturgesetz als ein von Gott in die menschliche Vernunft geschriebenes Gesetz nachgewiesen haben, so folgt, daß der Wille Gottes die bewirkende Ursache dieser Pflicht ist. Wie das Gesetz, so hat auch die Verpflichtung im Willen des Gesetzgebers ihren unmittelbaren Grund. Aber worin besteht diese Nötigung, die wir Pflicht nennen?

2. Da der Mensch ein vernünftiges, freies Wesen ist und mithin nicht wie das Tier durch blinde Instinkte und Triebe geleitet wird, so kann er nur in doppelter Weise zu einem bestimmten Handeln genötigt werden: entweder durch äußeren Zwang oder dadurch, daß man ihm ein Gut vorhält und ihm zeigt, er werde dieses Gut nicht erreichen, wenn er sein Verhalten nicht in einer bestimmten Weise einrichte. Die Pflicht kann aber nicht in einem Zwange bestehen. Denn durch die Pflicht wird unser Wille gebunden, der Wille aber unterliegt keinem Zwang. (S. 103). Sie kann also nur in einer Nötigung der zweiten Art, d. h. in einer bedingten Notwendigkeit bestehen, die sich aus der Erkenntnis ergibt: Willst du ein bestimmtes Gut erreichen, so mußt du dein Handeln in einer bestimmten Weise einrichten[1].

Welches ist nun der Zweck, zu dessen Erreichung die Beobachtung der sittlichen Gebote notwendig, mithin Pflicht ist? Dieser Zweck kann kein

---

kannten, geht aus dem hervor, was sie über die unverbrüchlichen und unverletzlichen ungeschriebenen Gesetze der Götter sagen; ferner aus dem, was sie über das böse Gewissen und die Gewissensbisse dachten. Die Schuld ist die Verletzung einer Pflicht. Es ist auch nicht richtig, daß sie von Pflicht nie reden. Die griechischen Schriftsteller, Redner, Dichter und Philosophen bezeichnen das sittlich Gute sehr oft als *τὸ δέον, τὰ δέοντα* Pflicht, Schuldigkeit. (Man vgl. hierüber L. Schmidt, Ethik der Griechen, I, 342 ff.) Vom Gesetze sagt Aristoteles, es habe nötigende, d. h. verpflichtende Kraft (*ὁ νόμος ἀναγκατικὴν ἔχει δύναμιν* [Ethic. Nic., l. 10, c. 9]). Gerade deshalb wird der Böse von den Göttern gestraft, weil er seine Pflicht verletzt hat.

[1] Vgl. S. Thom. (S. th. 2, 2, q. 58, a. 3 ad 2): Duplex est necessitas: una coactionis, et haec, quia repugnat voluntati, tollit rationem meriti. Alia est necessitas ex obligatione praecepti sive ex suppositione finis, quando scil. aliquis non potest consequi finem virtutis, nisi hoc faciat, et talis necessitas non excludit rationem meriti, in quantum aliquis hoc quod sic est necessarium, voluntarie agit. Eingehender erklärt der hl. Thomas dieselbe Unterscheidung De verit. q. 17, a. 3.

irdisches Gut sein. Wir müssen unter Umständen alle zeitlichen Güter, selbst das Leben, der Pflicht zum Opfer bringen. Er kann auch nicht von unserem Belieben abhängen. Denn die Notwendigkeit eines bestimmten Verhaltens, um einen von unserem Belieben abhängenden Zweck zu erreichen, dauert nur so lange, als wir den Zweck wollen. Die Notwendigkeit, das Sittengesetz zu beobachten, ist aber von unserem Willen unabhängig. In allen Lagen und Umständen, an allen Orten und zu allen Zeiten stehen wir unter seiner Herrschaft, mögen wir wollen oder nicht. Das Gut, dessen Erreichung uns die Beobachtung der sittlichen Ordnung zur Notwendigkeit macht, kann also nur das Endziel des Menschen sein. Daraus folgt, daß die Pflicht in dem notwendigen Zusammenhang der Beobachtung der sittlichen Ordnung mit dem letzten Ziel des Menschen besteht.

Das letzte Ziel des Menschen kann aber in doppelter Weise aufgefaßt werden: *subjektiv* und *objektiv*. *Subjektiv* bezeichnet das Endziel die vollkommene Seligkeit des Menschen im Besitze Gottes; *objektiv* bezeichnet es Gott selbst, das höchste unendliche Gut, das Ziel aller Ziele.

Besteht nun etwa die Verpflichtung formell in dem notwendigen Zusammenhang der sittlichen Ordnung mit unserer Glückseligkeit? Einige Schriftsteller scheinen das anzunehmen. Aber sie können nicht mehr zwischen der *Sanktion* und der *Verpflichtung* des Naturgesetzes unterscheiden. Die Sanktion des Naturgesetzes besteht, wie wir noch zeigen werden, darin, daß der Mensch durch die Beobachtung des Naturgesetzes zur ewigen Seligkeit, durch Mißachtung desselben ins ewige Verderben geführt wird. Die Sanktion setzt aber begrifflich die Verpflichtung schon voraus. Die Aussicht auf Lohn und Strafe soll den Menschen antreiben, die von Gott gebotene sittliche Ordnung einzuhalten.

Die Pflicht kann also nur in dem Zusammenhang der sittlichen Ordnung mit *Gott* selbst, dem *höchsten Gut*, bestehen. Wir erkennen, daß wir die sittliche Ordnung nicht verletzen können, ohne Gott, unserem höchsten Gut, dem Ordner und Lenker aller Dinge, die schuldige Unterwerfung zu versagen, ihm positiv zu mißfallen und ihn zu beleidigen. Die Pflicht kann also definiert werden als die *Notwendigkeit, das Gute zu tun und das Böse zu lassen, weil wir erkennen, daß Gott, unser höchstes Gut, unser Schöpfer und Herr, dieses von uns unbedingt fordert und das Zuwiderhandeln ihm positiv mißfällt oder ihn beleidigt.*

Gott hat den Menschen erschaffen, damit er ihn erkenne, ihn liebe, ihm diene durch Einhaltung der ihm vorgezeichneten Ordnung. Wer

diesen ihm kundgetanen Willen seines Schöpfers frei erfüllt, wird ein Gegenstand der Liebe und des Wohlgefallens Gottes und nach dieser Prüfungszeit zur innigsten Lebensgemeinschaft mit Gott in der ewigen Seligkeit erhoben. Wer aber dieser Anordnung sich mit Bewußtsein widersetzt, beraubt sich der Liebe Gottes, wird ein Gegenstand seines Mißfallens.

Die Pflicht kann jedoch doppelter Art sein. Entweder verlangt Gott eine Handlung (Unterlassung) sozusagen mit der ganzen Wucht seiner höchsten Herrschaft, so daß wir diese Handlung nicht unterlassen können, ohne ihn schwer zu beleidigen, uns seine Feindschaft zuzuziehen und damit uns von ihm, unserem letzten Ziel, soviel an uns liegt, abzuwenden. Das ist die *Pflicht im strengsten Sinne*, deren Übertretung eine schwere Sünde bildet. Oder Gott verlangt zwar eine Handlung von uns, so daß wir sie nicht unterlassen können, ohne ihm irgendwie zu mißfallen, aber im Fall der Unterlassung nicht in eigentliche Feindschaft mit Gott geraten. Dies ist die Pflicht im unvollkommenen Sinne, deren Übertretung eine läßliche Sünde ausmacht. Bei Besprechung der Sünde werden wir hierauf zurückkommen.

3. Man kann gegen diese Erklärung nicht einwenden, daß danach die sittlichen Gebote, um mit Kant zu reden, nicht *unbedingte* und *kategorische*, sondern bloß *bedingte*, *hypothetische* Imperative seien, etwa wie das Gebot: „Um im Alter nicht zu darben, mußt du in der Jugend arbeiten und sparen[1].“ *Von seiten Gottes* sind die sittlichen Gebote *unbedingt und absolut*. Der Schöpfer verlangt nicht bloß bedingungsweise die sittliche Ordnung, als ob er etwa zu uns spräche: „Ich mache dich ewig glücklich nur, *wenn* du die sittliche Ordnung einhältst; übrigens ist es mir gleichgültig, ob du diese Ordnung beobachtest oder nicht.“ Er verlangt vielmehr die sittliche Ordnung um ihrer selbst willen, gebietet sie deshalb *unbedingt*, und ihre freie Übertretung mißfällt ihm immer und überall und unter allen Umständen. Auch der menschliche Gesetzgeber sagt durch sein Gesetz — wofern wir vom *reinen Strafgesetz* absehen — nicht bloß: „*Wenn* jemand das Gesetz übertritt, wird er gestraft“, gleich als ob das Gesetz eine bloße Strafandrohung wäre. Er sagt vielmehr kategorisch: „Diese Handlung ist verboten“, und nur mit diesem Gebot Nachdruck zu verleihen, wird die Übertretung mit Strafe bedroht. Gerade so verhält es sich mit Gott. Er sagt durch sein Naturgesetz nicht bloß: „*Wenn* du tötest, wirst du der ewigen Seligkeit verlustig gehen“, sondern er gebietet unbedingt: „Du sollst nicht töten. Der Mord mißfällt mir immer und überall, er ist eine mir zugefügte Beleidigung.“ Die

[1] *Kant*, Kritik der prakt. Vern., 117.

Androhung der Strafe tritt zu diesem Gebote, um ihm den erforderlichen Nachdruck zu geben.

Obwohl aber das uns auferlegte sittliche Gebot von Seiten Gottes betrachtet, unbedingt und kategorisch ist, kann es doch *in uns* keine unbedingte und absolute Nötigung hervorbringen. Das würde die Freiheit aufheben. Das sittliche Gebot kann uns nur eine bedingte oder moralische Nötigung auferlegen, die sich aus der Erkenntnis ergibt, daß wir uns nicht gegen die moralische Ordnung auflehnen können ohne Gott, unsern höchsten Herrn, zu beleidigen und uns so von unserm notwendigen Endziel abzuwenden.

4. Wir wissen jetzt, was Pflicht ist. Was heißt also *aus Pflicht handeln*? Es heißt etwas tun oder unterlassen, weil mein Gewissen es mir als von irgend einer rechtmäßigen Autorität geboten oder verboten vorhält. Und da jede Autorität schließlich auf der Autorität Gottes, des höchsten Gesetzgebers, ruht und von ihr abgeleitet ist, so heißt aus Pflicht handeln soviel als etwas tun, weil es von der höchsten Autorität, von Gott, selbst geboten und verboten ist und ich es nicht unterlassen kann, ohne diese Autorität zu mißachten. Aus Pflicht handeln ist also im letzten Grunde ein Akt des Gehorsams gegen Gott.

Man hat behauptet, aus Pflicht handeln heiße aus *Furcht* handeln. Das ist nur zum Teil richtig. *Furcht* ist die Flucht vor einem *Übel*. Es gibt aber ein doppeltes Übel: die *Schuld* und die *Strafe*. Die *Schuld* kann man fliehen, weil sie eine Auflehnung gegen die Autorität Gottes ist, in diesem Falle handelt man aus Pflicht; man kann ferner die Schuld fliehen, weil sie Gott, das höchste liebenswürdigste Gut, unsern Vater und höchsten Wohltäter, beleidigt, das ist die *kindliche Furcht* (timor filialis), eine Wirkung der Liebe Gottes; endlich kann man die Schuld fliehen, wegen der damit verbundenen zeitlichen und ewigen göttlichen Strafen, das ist die *knechtliche* Furcht (timor servilis). Die bloße Furcht vor der *Strafe* ohne gleichzeitigen Abscheu gegen die Schuld ist die *knechtische* Furcht (timor serviliter servilis), die zur Rechtfertigung nicht genügt. Wenn ein Kind den Willen seines Vaters erfüllt aus Achtung vor seiner Autorität oder aus Furcht, sich gegen diese Autorität aufzulehnen, handelt es aus Pflicht; wenn es den Willen erfüllt aus Furcht, ihn durch Unterlassung des Gebotenen zu betrüben, handelt es aus Liebe zum Vater; wenn es dem Gebot nicht zuwiderhandeln will, weil es weiß, daß der Vater dieses Zuwiderhandeln bestraft, handelt es aus geordneter Selbstliebe; würde es endlich nur die Strafe des Vaters fürchten, aber den Willen behalten, dessen Gebot zu übertreten, sobald es ungestraft geschehen könnte, so würde es aus knechtischer Furcht handeln, die in der ungeordneten Selbstliebe wurzelt.

Es ist keineswegs notwendig, die Pflicht immer aus Pflicht zu erfüllen, wie Kant annahm. Man kann seine Pflicht erfüllen aus reiner Liebe zu Gott ohne Gedanken an die Verpflichtung; ebenso aus Hoffnung auf die ewigen Güter oder aus Furcht vor den göttlichen Strafgerichten. Ist letzterer Beweggrund auch nicht so edel und vollkommen als der Beweggrund der Liebe, der Pflicht, der Dankbarkeit usw., so ist er doch sittlich gut, ja unter Umständen notwendig, besonders dann, wenn die niederen Leidenschaften toben, wenn die düstern Wolken der Versuchungen den Verstand verdunkeln und der Wille froh ist, mitten in den empörten Wellen einen Felsen zu finden, an den er sich anklammern kann, bis sich der Sturm gelegt. Kein Mensch kann sich allzeit auf den Flügeln der reinsten Liebe zu den höchsten Höhen der Vereinigung mit Gott emporschwingen.

Gerade diese Mannigfaltigkeit der schönsten und kräftigsten Beweggründe, welche die theistische Sittenlehre für alle Lagen dem Menschen an die Hand gibt und die ihm den harten Kampf des Lebens so wesentlich erleichtern, ist ein kräftiges Siegel für ihre Wahrheit gegenüber den einseitigen, kraftlosen Motiven aller andern Moralsysteme. Wie armselig nimmt sich daneben aus die Achtung vor dem kategorischen Imperativ oder vor der eigenen Würde, das einzige Motiv der Kantschen Moral, oder die Rücksicht auf den eigenen oder fremden Nutzen, das einzige Motiv des Utilitarismus, oder das Mitleid, das einzige Motiv Schopenhauers, oder die Rücksicht auf den Kulturfortschritt, das einzige Motiv der neuesten Moralphilosophen!

§ 2. Unrichtige Herleitung der Pflicht aus der menschlichen Natur oder Vernunft (Autonomie).

1. Schon bei älteren Schriftstellern begegnet uns eine Erklärung der Pflicht, die, folgerichtig durchgeführt, das Naturgesetz vom gesetzgeberischen Willen Gottes loszureißen droht. Der berühmte spanische Theolog G. Vasquez will allerdings das Naturgesetz nicht vom göttlichen Willen unabhängig machen, er behauptet vielmehr ausdrücklich, daß Gott uns zu demselben verpflichte[1]. Dadurch unterscheidet er sich himmelweit von den modernen Rationalisten, welche das natürliche Sittengesetz völlig von Gott losreißen. Aber er behauptet, auch abgesehen vom gesetzgebenden Willen Gottes und vor demselben bestehe das Naturgesetz im eigentlichen Sinne. Dieses hat also seine ursprüngliche verpflichtende Kraft nicht vom Willen Gottes, sondern von der Natur des Menschen selbst, und erst an zweiter Stelle (secundario) tritt der ver-

[1] In 1, 2, disp. 150, c. 3, n. 25.

pflichtende Wille Gottes hinzu. Der Grund, auf den er sich stützt, ist, weil viele Handlungen ihrer Natur nach schlecht und sündhaft sind, so daß ihr Verbot von keinem, nicht einmal vom göttlichen Willen abhängt[1]. Dieses Verbot rührt von der menschlichen Natur her, insofern sie als vernünftig aufgefaßt wird. Denn diese ist die Norm, an der ich das natürlich Gute und Böse zuletzt unterscheide. Viele Handlungen widersprechen der menschlichen Natur unabhängig von jedem Willen, sind also durch die Natur selbst verboten. Daraus folgert er weiter, daß das Naturgesetz weder ein eigentliches Gebot noch ein Urteil der Vernunft oder eine Willensäußerung, sondern etwas sei, das allem diesem schon vorausgehe, daß deshalb der Name Gesetz dem positiven Gesetz mehr zukomme als dem natürlichen Sittengesetz.

Wollte Vasquez nur behaupten, die geschaffene menschliche Natur verpflichte uns, weil und insofern sie tatsächlich mit ihren Neigungen der Willensausdruck Gottes ist, so wäre gegen diese Lehre selbstverständlich nichts einzuwenden, aber das ist offenbar nicht der Sinn seiner Behauptung. Richtig ist in seiner Ansicht, daß die Natur der Grund ist, warum einige Handlungen aus sich und ihrem Wesen nach schlecht, andere aus sich und ihrem Wesen nach gut sind. Gottes Wille war zwar frei in der Erschaffung des Menschen, aber vorausgesetzt, daß er ihn schaffen wollte, mußte er ihm notwendig einige Handlungen verbieten, andere gebieten, weil sie schon aus sich und vor jedem Gebot notwendig seiner Natur widersprechen oder entsprechen[2]. Aber Vasquez will auch die Verpflichtung selbst aus der Natur des Menschen ableiten, und zwar ohne Rücksicht auf den Willen Gottes, und in diesem Sinn ist seine Ansicht unhaltbar. Sie ist schon von seinem Zeitgenossen Fr. Suarez eingehend widerlegt worden[3] und hat allseitig berechtigten Widerspruch gefunden. Das Naturgesetz ist, wie wir oben nachgewiesen haben, ein wahres, eigentliches Gesetz, das uns streng verpflichtet und bindet. Nun aber kann ein eigentliches, streng verpflichtendes Gesetz nur vom Willen eines Höheren ausgehen, dem unser

---

[1] Ebd. n. 22: Porro talem aliquam esse legem vel ius, quod nulla voluntate, etiam Dei, constitutum sit, illud maxime confirmat, quod superius diximus (disp. 97, c. 3), nempe quaedam ita ex se esse mala et peccata, ut ex nulla voluntate, etiam Dei, eorum prohibitio pendeat.

[2] In diesem Sinne reden einige ältere Theologen von einer obligatio imperfecta. Sie wollen sagen, auch ohne Rücksicht auf Gottes Verbot seien viele Handlungen dem Menschen nach seiner Natur schlecht, und daraus folge, auch wenn man vom göttlichen Willen abstrahiere, eine gewisse Notwendigkeit, sie zu meiden, die aber zu einer eigentlichen Verpflichtung nicht ausreiche. Gegen diese Ansicht ist nichts einzuwenden, aber Vasquez wollte zweifellos mehr behaupten. Vgl. die vorige Anmerkung.

[3] De Leg., l. 2, c. 5 et 6.

Wille unterworfen ist. Das Gesetz ist ferner ein allgemeiner praktischer Grundsatz, der aussagt, was wir tun oder meiden *sollen*. Die menschliche Natur als solche aber kann uns kein derartiges strenges Sollen auferlegen. Höchstens könnte man behaupten, sie sei die *Grundlage* des Naturgesetzes, insofern die *Vernunft* uns auf Grund unserer Natur sagt, was wir tun und meiden sollen. Aber dann wäre nicht mehr die Natur selbst das Gesetz, sondern die Vernunft, insofern sie uns zu erkennen gibt, was wir zu tun und zu meiden haben. Übrigens ist auch diese Annahme unmöglich, weil die Vernunft uns, sobald wir von einer über ihr stehenden Autorität absehen, nichts streng *gebietet* und *verbietet*, sondern uns höchstens sagt, was gut und böse sei und wie wir folglich handeln müssen, *wenn* wir vernünftig handeln wollen.

2. Vom rationalistischen Standpunkt gibt Ed. *Zeller* eine eigentümliche Erklärung der Pflicht[1].

Er unterscheidet *physische* oder Naturgesetze, bei denen wir aus dem Vorhandensein gewisser Bedingungen auf das unfehlbare Eintreffen gewisser Wirkungen schließen; und *praktische* Gesetze, bei denen wir schließen: Willst du diesen Zweck erreichen, so mußt du dieses Verhalten beobachten, z. B. willst du ein schönes Kunstwerk zustande bringen, so mußt du bestimmte Kunstgesetze beobachten. Die praktischen Gesetze sind wieder doppelter Art, je nach dem Zweck, auf dessen Erreichung sie abzielen. Ist dieser Zweck von bedingtem Wert und in unser Belieben gestellt, so haben die Gesetze, die sich darauf beziehen, auch nur einen bedingten Wert und können von uns außer acht gelassen werden. Ist dagegen der Zweck von *unbedingtem* Wert und für alle Menschen als notwendig erkannt, so sind auch die Gesetze, die sich darauf beziehen von absolutem Wert und stellen unbedingte Forderungen an unsern Willen. Dies sind die *sittlichen* Gesetze. Welches ist nun der Zweck von absolutem Werte, auf den sich diese Gesetze beziehen? *Die Würde des Menschen als geistiges, vernünftiges Wesen* oder die dauernden Bedürfnisse der gemeinsamen Menschennatur *nach ihrer höheren, geistigen Seite*. „Wenn wir dasjenige logisch notwendig nennen, was nach den Regeln des richtigen Denkens aus einer gegebenen Voraussetzung folgt, so nennen wir diejenige Handlungsweise *sittlich notwendig oder Pflicht*, welche mit logischer Notwendigkeit aus der Voraussetzung hervorgeht, daß der Mensch ein Vernunftwesen sei, daß der geistige Teil seiner Natur im Vergleich mit dem sinnlichen nicht bloß einen höheren, sondern allein einen unbedingten Wert habe."

An dieser Ansicht ist richtig, daß die menschliche Natur nach ihrer vernünftigen Seite die eigentliche nächste Norm des sittlich Guten ist

[1] Vorträge und Abhandlungen, 3. Sammlung. Über Begriff und Bedeutung der sittlichen Gesetze. Vgl. oben S. 191.

und daß sich aus ihr alle sittlichen Gesetze nach ihrem *Inhalt* herleiten lassen. Richtig ist ferner, daß die sittliche Pflicht nur durch den Zusammenhang einer Handlung mit einem unbedingt notwendigen Zweck zustande kommen kann. Aber unrichtig ist, daß die Würde des Menschen einen unbedingt notwendigen Zweck von absolutem Werte bilde. Wie der Mensch selbst, so ist alles an ihm endlich, geschöpflich, bedingt und beschränkt. Nur dadurch, daß sein Handeln in notwendige Beziehung tritt zu Gott, dem höchsten, unendlichen Gut, kann es für den Menschen unbedingten Wert erlangen, und diesen notwendigen Zusammenhang kann nicht der Mensch selbst, sondern nur der Wille des Schöpfers herstellen. Wir können auch unabhängig vom Gebote Gottes erkennen, daß gewisse Handlungen unserer Natur entsprechen oder widersprechen. Aber aus dieser Erkenntnis folgt nur: *wenn* wir der Natur entsprechend handeln wollen, müssen wir so und so handeln. Eine unbedingte Notwendigkeit ergibt sich daraus nicht.

Eine Pflicht, welche sich einzig auf das Gefühl der eigenen Würde stützte, besäße auch keine moralische Kraft. Wie leicht geben die Menschen ihre Würde hin, wenn ihnen die Befriedigung einer tobenden Leidenschaft winkt! Wie könnte man gar von der großen Masse der Menschen verlangen, der eigenen Würde zulieb alle irdischen Güter, selbst die Ehre vor der Welt und das Leben zu opfern?

3. *Der kategorische Imperativ.* *Kant* gibt das Dasein allgemeiner praktischer Vernunftgebote von unbedingt verpflichtendem Charakter zu (S. 235 ff.). Aber diese Gebote sind nicht als Herolde eines über uns stehenden Gesetzgebers aufzufassen, der uns durch dieselben seinen Willen kundtut, sie haben vielmehr ihren letzten Grund in unserer eigenen praktischen Vernunft. Diese ist eben deshalb gesetzgeberisch (nomothetisch) und autonom, d. h. keiner fremden Autorität unterworfen. Denn sittlich gut ist nur die Handlung, die nicht bloß dem Gesetze entspricht, sondern aus reiner Liebe zur Pflicht geschieht. Dies ist aber nur möglich, wenn das Gesetz uns nicht als ein fremdes gegenübertritt, sondern von uns selbst ausgeht. Deshalb ist die Autonomie der Sittlichkeit wesentlich, die *Heteronomie* mit ihr unverträglich (vgl. oben S. 235 u. 248).

a) In diesem Systeme hat der moderne Rationalismus seine schärfste ethische Ausprägung gefunden. Die Kantsche Sittenlehre ist die von Gott und Religion *unabhängige Moral* auf rationalistischer Grundlage (vgl. oben S. 249 ff.).

Unterwerfung unter Gottes Gebote ist *Heteronomie*, also mit wahrer Sittlichkeit unverträglich. Wenn der Gottmensch den Gehorsam bis zum Tode am Kreuze übte, so war das Heteronomie, hat also mit wahrer Sittlichkeit nichts zu schaffen. Von der Tugend des Gehorsams

kann überhaupt in der autonomen Moral keine Rede sein. Daraus sieht man, daß die Ethik Kants notwendig zur Leugnung jeder wahren Religion gedrängt wird. Denn die Religion ist wesentlich Unterwerfung des Geschöpfes unter Gott und seine Gebote, und die positive übernatürliche Religion ist der Inbegriff der religiösen Vorschriften, die Gott durch Offenbarung seinen Geschöpfen kundtut. Ist aber Unterwerfung unter ein fremdes Gebot mit wahrer Sittlichkeit unvereinbar, so ist es aus mit der Religion im angegebenen Sinne.

b) Kant bleibt sich allerdings folgerichtig. Für demütige Unterwerfung kann selbstverständlich in einem Systeme kein Platz sein, welches den Menschen zum Selbstzweck erhebt. Aber diese Voraussetzung ist ein großer Irrtum. Über den Zweck des Gefäßes hat der Töpfer und nicht das Gefäß zu bestimmen. Gott aber mußte den Menschen wie alles Geschaffene auf sich selbst und seine eigene Verherrlichung als höchsten Zweck hinordnen. Über die sonstigen unhaltbaren Voraussetzungen des kategorischen Imperativs haben wir schon früher (S. 248ff.) das Nötige gesagt.

c) Der kategorische Imperativ als Quelle der Pflicht bedarf noch einer näheren Beleuchtung.

α) Die sittlichen Gebote sind wahre und eigentliche Gesetze, die uns eine strenge Pflicht auferlegen. Ein Gesetz ist aber undenkbar ohne einen Obern, dem unser Wille untersteht. Ein imperativus ohne Imperator ist undenkbar. Niemand kann sein eigener Gesetzgeber sein, weil Gesetzgeber ein relativer Begriff ist, der das Verhältnis zwischen einem Vorgesetzten und Untergebenen voraussetzt.

Gesetz ist der Ausdruck eines gebietenden Willens. Kann nun dieser Wille etwa unser eigener Wille sein? Unmöglich. Wohl kann sich der Einzelne sowohl als die Gesamtheit eines Gemeinwesens unter Umständen selbst verpflichten, aber nur wenn schon allgemeine naturrechtliche Pflichten vorausgesetzt werden, sonst nicht. Der Einzelne z. B. kann sich durch ein Gelübde oder einen Vertrag verpflichten, weil es ein Gebot des natürlichen Sittengesetzes ist, daß man abgelegte Gelübde oder eingegangene Verträge halte. Er setzt durch das Versprechen oder den Vertrag nur die Bedingung, unter der ihn das Naturgesetz verpflichtet. Ähnliches gilt von der Gesamtheit im Staat. Es ist, wie wir später zeigen werden, eine notwendige Vernunftforderung, daß es im Staate eine Autorität gebe, mag nun der Träger dieser Autorität eine einzelne Person oder die Gesamtheit der Bürger sein. Ebenso ist es ein Gebot des Naturgesetzes, daß man den Gesetzen und Geboten dieser Autorität gehorche, die nur eine Teilnahme an der Autorität Gottes ist. Ohne diese höheren, naturgesetzlich feststehenden

Rechte und Pflichten könnte kein menschliches Gesetz im Gewissen bindende Kraft haben.

Um noch besser einzusehen, daß der Einzelne ohne Voraussetzung naturrechtlicher Pflichten sich nicht verpflichten kann, fragen wir: Verpflichten wir uns selbst frei oder notwendig? Wenn *frei*, so kommt keine wahre Verpflichtung zustande. Was soll eine Verpflichtung, die ich jeden Augenblick wieder aufheben kann? Wenn *notwendig* — und dieses wird Kant folgerichtig sagen müssen —, so folgt, daß diese Notwendigkeit nicht von uns selbst abhängt, und wir fragen nun weiter: *Woher* kommt sie? Auf diese Frage gibt Kant keine Auskunft. Folgerichtig zu seiner Erkenntnislehre kann er nur behaupten, der kategorische Imperativ sei eine rein subjektive Erkenntnisform, eine Kategorie der praktischen Vernunft, welche diese auf unerklärliche Weise aus sich selbst hervorbringt. Tatsächlich verweist uns denn auch Kant, der sonst die anerkanntesten Grundsätze „kritisch" zerfetzt, recht unkritisch auf eine unerklärliche geheimnisvolle Nötigung, von der man nicht weiß, woher sie stammt. Sie strömt „aus nie entdeckten Quellen". „Die Frage also," schreibt Kant, „wie ein kategorischer Imperativ möglich sei, kann zwar so weit beantwortet werden, als man die einzige Voraussetzung angeben kann, unter der er allein möglich ist, nämlich die Idee der Freiheit, imgleichen als man die Notwendigkeit dieser Voraussetzung einsehen kann..., aber *wie* diese Voraussetzung selbst möglich sei, *läßt sich durch keine menschliche Vernunft jemals einsehen*[1]." „Wie reine Vernunft praktisch sein könne, das zu erklären, dazu ist alle menschliche Vernunft gänzlich unvermögend, und alle Mühe und Arbeit, hiervon Erklärung zu suchen, ist verloren[2]." „So begreifen wir zwar nicht die praktische unbedingte Notwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine *Unbegreiflichkeit*, welches alles ist, was billigermaßen von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Prinzipien strebt, gefordert werden kann[3]."

Kant nimmt also seine Zuflucht zu einem unerklärlichen Geheimnis. Aber die Philosophie darf vor solchen Geheimnissen menschlicher Erfindung nicht stehen bleiben. Woher stammt dieser unbedingte kategorische Imperativ? Die Nötigung muß irgendwo einen Grund haben. Entweder muß Kant, der von Gott nichts weiß, dieselbe in pantheistischer Weise erklären oder eine Art Fatalismus annehmen, dem wir unterliegen, wir wissen nicht wie.

β) Ein Grundfehler Kants ist die *Identifizierung des Willens mit der praktischen Vernunft*. Er nennt den Willen

[1] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten 90. [2] Ebd. 91. [3] Ebd. 93.

geradezu die praktische Vernunft[1]. Nur auf Grund dieses Fehlers kann er zum Schlusse gelangen, Freiheit und Autonomie bedingten sich gegenseitig. Die reine moralische Gesinnung ist ja nach Kant nur möglich, wenn der Wille sein eigenes Gesetz ausführt. Also muß der Wille selbst als gesetzgeberisch gedacht werden. Und da anderseits zur „Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird", so muß der Wille mit der praktischen Vernunft zusammenfallen. So führt ein Irrtum zum andern. Zugleich verwickelt sich Kant in Widersprüche. Einerseits nämlich muß er den Willen als autonom und gesetzgebend und somit als Vorgesetzten und doch zugleich wieder als dem Gesetz unterworfen denken. Der Wille will ferner das Gesetz absolut und unbedingt, weil dies der Charakter des sittlichen Gesetzes ist; anderseits will er es doch nicht unbedingt, weil er ja sich oft über das Gesetz hinwegsetzt und das Böse tut. Man kann nicht entgegnen, der Wille wolle das Gesetz unter der einen Rücksicht, unter der andern aber nicht. Denn wer etwas absolut und unbedingt will, schließt damit jede Rücksicht aus, unter der er es nicht wollen könnte.

Um die Kantschen Irrtümer zu vermeiden, muß man also das sinnliche und das geistige Strebevermögen voneinander und beide von der praktischen Vernunft unterscheiden. Dagegen ist die praktische Vernunft von der theoretischen nicht verschieden. Die Vernunft wird insofern praktisch genannt, als sie sich auf die Leitung unseres Handelns bezieht. Die praktische Vernunft hält dem Willen die Gesetze des Handelns vor. Woher die praktische Vernunft ihre Gesetze habe, ist zunächst für die Freiheit des Willens ohne Belang. Dagegen ist es unmöglich, daß sich der Wille Gesetze gebe, weil die Gesetze als praktische Regeln nur in der Vernunft ihren Sitz haben können.

γ) Es liegt auf der Hand, daß die Pflicht im Sinne Kants völlig unzureichend und kraftlos wäre. Wie sollte der kategorische Imperativ den Menschen mitten in den Stürmen des Lebens zu stützen und gegen den Anprall der erregten Leidenschaften zu schirmen vermögen? Die Sünde ist ja nach Kant nichts als ein Verstoß gegen den kategorischen Imperativ. Der müßte aber gar naiv sein, der ohne Rücksicht auf Gott lieber die schwersten Opfer bringen, selbst sein Leben hingeben, als diesem Imperativ mißfallen wollte.

[1] Grundlegung z. M. d. S., 33: „Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts anderes als praktische Vernunft." S. 67: Beim sittlichen Handeln muß vom Gegenstand abstrahiert werden, so daß dieser keinen Einfluß auf den Willen habe, „damit praktische Vernunft (Wille) nicht fremdes Interesse administriere" usw. Konsequent spricht er auch von der Autonomie des Willens. Vgl. oben S. 243.

Meſſer[1] behauptet: „Bei Kant haben wir bekanntlich den Gedanken, daß für den ſittlich reifen Menſchen die ſittliche Pflicht Selbſtverpflichtung ſei.“ Für den „ſittlich reifen Menſchen“! Was gilt alſo für den „ſittlich unreifen Menſchen“? Hat der etwa ein anderes Sittengeſetz als der „ſittlich reife Menſch“? Alle Menſchen ohne Ausnahme unterſtehen dem Sittengeſetz in gleicher Weiſe. Hier gibt es keine privilegierte Klaſſe.

„Was haben wir ſodann unter dem „ſittlich reifen Menſchen“ zu verſtehen? Ich denke, die großen chriſtlichen Heiligen, ein hl. Auguſtinus, ein hl. Hieronymus, ein hl. Benediktus, eine hl. Thereſia, waren gewiß „ſittlich reife Menſchen“, und doch, wie haben ſie oft in harten Verſuchungen bis aufs Blut gekämpft und ſich auch durch den Gedanken an die göttlichen Strafgerichte zu ſtärken geſucht. Brauchen unſere heutigen „ſittlich reifen Menſchen“ etwa weniger ein feſtes Geſetz, um in den ſittlichen Kämpfen nicht zu ſtraucheln?

4. Prinzip der Autonomie bei neueren Ethikern. Der Philoſoph von Königsberg hat durch ſein Anſehen das Prinzip der Autonomie bei faſt allen neueren Ethikern, die nicht auf theiſtiſchem Boden ſtehen, zur Geltung gebracht. Wir haben ſchon oben (S. 248 f.) von E. v. Hartmann gehört, Heteronomie ſei mit wahrer Sittlichkeit unverträglich. Ebenſo lehrt A. Dorner, die Autonomie ſei der Sittlichkeit weſentlich[2]. Th. Lipps ſchreibt: „Alle Sittlichkeit iſt gleichbedeutend mit Freiheit im Sinne der freien Übereinſtimmung mit dem eigenen Geſetz. Nehmen wir Gehorſam . . . im engeren Sinne, d. h. als Beſtimmtſein durch einen fremden Willen, ſo iſt kein Gehorſam ſittlich. Er iſt jederzeit, nicht an ſich, aber in ſeiner Wurzel, unſittlich ... Mit einem Worte, Gehorſam iſt unſittlich . . . nicht als Tat, aber als Geſinnung, als unfreier, knechtiſcher Sinn[3].“ Ähnlich behauptet A. Adickes: „Wahrhaft moraliſch iſt allein die innere, die autonome Verpflichtung. Der Gute ſtellt ſich freiwillig in den Dienſt des Guten, nicht um äußerer Vorteile willen (ſei es in der Zeit, ſei es in der Ewigkeit), nicht wegen der Meinung der Menſchen, nicht aus Furcht vor Strafen und Nachteilen, ſondern allein aus innerem Drange. Er wird nicht von außen her verpflichtet, er ſelbſt iſt der Verpflichtende zugleich und der Verpflichtete. Nicht weil er ſoll, will er, ſondern weil er will, ſoll er. Nicht ein kategoriſcher Imperativ ſteht ihm dräuend gegenüber, ſondern ein ſpontanes Gelübde bindet ihn an das Gute als das ihm Gemäße. Nur durch Tun des Guten kann er Befriedigung und Glück erlangen[4].“

---

[1] Kants Ethik, 310—311.

[2] Das menſchliche Handeln, 272.

[3] Die ethiſchen Grundfragen. Zehn Vorträge (1899), 107.

[4] Zeitſchrift für Philoſophie und philoſ. Kritik, CXVI, 23—24. Ähnlich ſpricht Nelſon über die Autonomie. Vgl. oben S. 312.

Der Gute stellt sich selbst in den Dienst des Guten, er verpflichtet sich selbst! Ja wozu denn überhaupt eine Verpflichtung, wenn er das Gute aus eigenem Antrieb tut? Er verpflichtet sich selbst durch ein „spontanes Gelübde"! Wohl wenige werden sich eines solchen Gelübdes bewußt sein. Viele werden wohl das Bewußtsein haben, daß sie oft gute Vorsätze gemacht haben und ihnen nicht selten untreu geworden sind. Aber woher käme ihnen die Pflicht, alle guten Vorsätze zu halten, wenn ihr eigener Wille die letzte Quelle der Pflicht ist? Ferner sind sich auch die Guten sehr wohl bewußt, daß sie nicht bloß kraft eines spontanen Gelübdes gehalten sind, Mord, Betrug, Diebstahl, Einbruch u. dgl. zu meiden. Deshalb stellen sie diese sittlichen Forderungen nicht bloß an sich selbst, sondern auch an alle andern Mitmenschen.

Der Gute stellt sich selbst in den Dienst des Guten. Und der Böse? Oder besteht die Pflicht etwa bloß für die Guten? Haben die Bösen einen Freibrief zu allen Schandtaten? Die sittlichen Gebote wenden sich an alle Menschen, an Gute und Böse, und verlangen von allen in gleicher Weise Unterwerfung. Woher kommt nun den sittlichen Geboten diese von unserem Willen unabhängige Autorität, der sich kein Mensch zu entziehen vermag?

Worauf wir noch besonders hinweisen möchten, ist die Untergrabung jeder wahren Autorität, zu dem die konsequente Durchführung des Prinzips der Autonomie führen muß. Nach den Anhängern der Autonomie dürfen die sittlichen Gebote nicht als Gebote einer äußeren, über uns stehenden Autorität aufgefaßt werden. Damit leugnen sie radikal das Autoritätsprinzip. Die Autorität ist ja das Recht, andern zu befehlen; ihr entspricht wesentlich in diesen andern die Pflicht zu gehorchen. Der Vater hat Autorität über seine Kinder, der Vorgesetzte über seine Untergebenen. Dem Rechte des einen entspricht die Pflicht des andern. Von einer solchen Pflicht kann aber vom Standpunkt der Autonomie keine Rede sein. Unterwerfung unter ein fremdes Gebot ist Heteronomie, also nicht sittlich und kann deshalb auch nicht Gegenstand einer Gewissenspflicht sein. Damit ist jede wahre Autorität geleugnet.

In der Tat, jede rechtmäßige menschliche Autorität ist eine Teilnahme an der Autorität Gottes, wie wir später zeigen werden. Nun kann aber vom Standpunkt der konsequenten Autonomie Gott nicht das Recht haben, dem Menschen zu befehlen, und der Mensch keine Pflicht, sich seinen Geboten zu unterwerfen; denn das wäre Heteronomie. Also gibt es keine Autorität Gottes über den Menschen, und damit versiegt die Quelle jeder menschlichen Autorität im Staat, in der Familie und überhaupt in der menschlichen Gesellschaft. Deshalb stehen wir

nicht an, das Prinzip der Autonomie als die schärfste Ausprägung des anarchistischen Individualismus im Sinne Stirners zu bezeichnen.

Aber, pflegt man einzuwenden, um sittlich zu handeln, müssen wir doch erkennen, daß der Befehl rechtmäßig und das Befohlene gut oder wenigstens nicht bös sei. Und dieses gilt auch in bezug auf Gott. Jeder Befehl, woher er auch komme, muß sich sozusagen vor unserer eigenen Vernunft als gut und berechtigt legitimieren. „Die moralischen Bestimmungen," sagt G. v. Gizycki[1], „müssen bereits ausgemacht sein, wenn wir Gott für ein moralisches Wesen erklären und behaupten sollen, daß es moralisch sei, Gott zu gehorchen." Ähnlich meint Lipps[2], ich könne Gott nur dann für heilig und gut erachten und mich für verpflichtet halten, ihm zu gehorchen, wenn ich den Maßstab und den Prüfstein des Guten und Bösen in meinem eigenen Bewußtsein trage und Gottes Gebot daran messe. Dann sei ich aber mein eigener Gesetzgeber; ich sei „nicht heteronom, sondern autonom".

Gewiß muß ich den Maßstab des Guten und Bösen von Natur in meiner eigenen Vernunft besitzen, und ohne dieses von Haus aus mir innewohnende Licht der Vernunft, die natürliche Erkenntnis des Guten und Bösen, kann wenigstens auf natürlichem Wege kein von außen an mich herantretendes Gebot mich verpflichten. Aber jetzt kommt gleich die Frage: Woher stammt dieses mir und allen Menschen von Natur aus innewohnende Licht? Habe ich es mir selbst gegeben? Ebensowenig als ich mich selbst ins Dasein rief. Es ist vielmehr eine Himmelsgabe. Meine Vernunft ist ein Abbild der göttlichen Vernunft, und meine natürlichen Erkenntnisse des Guten und Bösen sind nur eine Teilnahme an der ewigen Weisheit, eine Einstrahlung des ewigen Lichtes in die geschöpfliche Vernunft; es sind einige schwache Strahlen der ewigen Sonne, die durch das Gewölk der Geschöpfe dringen. Kraft dieses natürlichen Lichtes erkennen wir, was gut und bös und daß es recht und billig ist, uns unserem Schöpfer und Herrn, dem Endziel aller Dinge, demütig zu unterwerfen; grundverkehrt dagegen, uns zum Selbstzweck und zum unumschränkten Herrn unser selbst aufzuwerfen.

§ 3. Empirische Erklärungen der Pflicht: Bentham, Spencer, Laas, v. Gizycki, Wundt, Paulsen.

Kant und seine Anhänger suchen die Pflicht a priori aus der Vernunft abzuleiten. Ihre Ansicht ist rationalistisch. Im Gegensatze hierzu bemühen sich andere, die Pflicht auf empirischem Wege

[1] Grundzüge der Moral, 4.
[2] Die ethischen Grundfragen, 105.

zu erklären. Sie wollen uns durch geschichtliche Betrachtungen begreiflich machen, wie ohne Gott das Gefühl des Sollens entstanden sein könne, und zwar bedienen sie sich dazu der Entwicklungstheorie.

1. Ein Hauptvertreter der empirischen Richtung in der Ethik ist J. Bentham (S. 268 ff.). Seinem Nützlichkeitsstandpunkt entsprechend ist ihm die Pflicht nichts als die Notwendigkeit, manche Handlungen zu meiden, weil sie mehr Unlust als Lust erzeugen, andere Handlungen zu vollbringen, weil sie einen Überschuß von Lust im Gefolge haben.

Um uns über die einzelnen Handlungen ein sicheres Urteil zu ermöglichen, unterscheidet er[1] eine fünffache Sanktion, je nach den fünf Quellen des Schmerzes und der Lust: 1. Die physische Sanktion sind die Lust- und Schmerzempfindungen, die ihrer Natur nach aus den Handlungen folgen; 2. die soziale Sanktion sind die Schmerzen und Freuden, die in den häuslichen und persönlichen Beziehungen des Individuums mit den Handlungen verknüpft sind; 3. die moralische oder volkstümliche Sanktion ist die öffentliche Meinung oder sind die Urteile anderer über unser Benehmen; 4. die politische Sanktion ist die von der öffentlichen Gewalt festgesetzte; 5. die religiöse Sanktion geht von einem unsichtbaren Wesen entweder in diesem oder im zukünftigen Leben aus. Mit wahrem Zynismus bemerkt Bentham, die Priester sollten sich mit den Moralisten verständigen, damit die religiöse Sanktion mit denselben Handlungen verknüpft werde wie die übrigen Sanktionen. Als ob die religiöse Sanktion auf Priesterbetrug beruhte.

2. Der konsequenteste Vertreter der Deszendenzlehre in der Ethik ist Herbert Spencer (S. 287 ff.).

Die Pflicht ist eine Schranke unseres Handelns. Es gibt eine doppelte derartige Schranke. Die innere Schranke bildet sich durch Ansammlung individueller Induktionen, indem man durch wiederholte Erfahrung zur Überzeugung gelangt, daß gewisse Handlungen ihrer Natur nach nützlich und lustbringend, andere schädlich und Unlust erzeugend sind. Diese Einsicht treibt schon aus sich zu den einen Handlungen hin und hält von den andern ab[2].

Die äußere Schranke besteht in der Furcht vor den äußeren übeln Folgen unseres Verhaltens, das heißt vor jenen Folgen, welche eine äußere Ursache mit unsern Handlungen verknüpft. Diese Folgen (Strafen) lassen sich auf drei Klassen zurückführen: die sozialen, staatlichen und religiösen. Auf den frühesten Entwicklungsstufen des gesellschaftlichen Lebens wurde manche Handlung unterlassen aus Furcht vor dem Zorn der wilden Genossen oder vor den sozialen Folgen. Später kam die Furcht vor einem übermächtigen Häuptling hinzu, der manche Handlungen (Unterlassungen) bestrafte. Damit haben wir die staatliche Sanktion. Endlich gesellte sich hierzu noch die Furcht vor den Geistern der Verstorbenen, besonders vor

[1] Déontologie, I, 109 ff. Jodl, Geschichte der Ethik, II, 437 ff.
[2] Prinzipien der Ethik, I, 125.

denen der Häuptlinge, von denen man annahm, daß sie noch manche Handlungen als ihnen mißfällig strafen würden. Das ist die Furcht vor religiösen Strafen, die religiöse Sanktion[1].

Die äußere Schranke erzeugte in den noch wenig entwickelten Menschen das Bewußtsein des Zwanges, das sich an die Vorstellung gewisser Handlungen knüpfte. Anfänglich war dieses Gefühl des Zwanges oder des Sollens nur mit solchen Handlungen verknüpft, denen äußere Strafen auf dem Fuße folgten. Allmählich aber dehnte sich dasselbe durch Ideenassoziation auch auf andere Handlungen aus. Wurden auch ursprünglich die meisten Handlungen nur aus Furcht vor äußeren Strafen vollzogen oder unterlassen, so erkannte man doch allmählich die naturgemäßen guten oder schädlichen Folgen dieser Handlungen, und so bildete sich Abneigung gegen dieselben oder Zuneigung zu denselben. „Die Gedanken und Gefühle, welche diese moralischen Ab- und Zuneigungen ausmachen, standen natürlich durchweg im innigsten Zusammenhang mit den Gedanken und Gefühlen, welche die Furcht vor staatlichen, religiösen und sozialen Strafen ausmachen, und so kam es notwendigerweise, daß sie auch an dem letztere begleitenden Bewußtsein der Verpflichtung teilnahmen. Das zwingende Element im Bewußtsein der Pflicht überhaupt, das sich im Verkehr mit äußeren Agentien, welche Pflichten auferlegen, entwickelt hatte, verbreitete sich nun durch Assoziation auch durch das im eigentlichen Sinne moralisch genannte Pflichtbewußtsein, welches sich nur mit innerlichen statt mit äußerlichen Folgen beschäftigt[2]."

Mit dem Fortschritt der Entwicklung verschwindet dieses durch bloße Verwechslung entstandene Pflichtgefühl immer mehr, und nach vollendeter Entwicklung wird es nur noch bei außergewöhnlichen Gelegenheiten wachgerufen, wo eine Überschreitung der Gesetze droht, denen sonst spontan Gehorsam geleistet wird. Letztere Behauptung steht eigentlich im Widerspruch mit der übrigen Lehre Spencers. Nach vollendeter Entwicklung soll ja jede einzelne Handlung im Augenblicke selbst Lust erzeugen, so daß sich jeder nur dem Kitzel seiner Begierden zu überlassen braucht, um stets das Rechte zu tun. In dieser Voraussetzung kann aber von drohender Überschreitung der Gesetze keine Rede mehr sein, und damit muß auch der Begriff der Pflicht verschwinden. Wie könnte auch ein Pflichtgefühl, das im Grunde nur auf einer einfältigen Begriffsverwechslung beruht, in den Zustand vollkommener Entwicklung hineinpassen? Warum wollte Spencer trotzdem das Pflichtgefühl wie einen deus ex machina für „außergewöhnliche Gelegenheiten" in Bereitschaft halten? Wohl deshalb, weil er einsah, daß ein System, in dem die Idee der Pflicht keine Stelle mehr findet, eher alles andere als ein ethisches System sein könne[3].

3. Im Geleise des Spencerschen Evolutionismus wandeln viele deutsche „Denker". Erwähnt sei beispielshalber E. Laas.

---

[1] Ebd. 127 ff.

[2] Prinzipien der Ethik 144.

[3] Für weitere Ausführungen über die Pflicht im Sinne Spencers verweisen wir auf unsere Schrift: Die Ethik des Darwinismus, 9 u. 93.

Laas anerkennt „die Tatsache des Gewissens, der feierlichen Einkleidung unserer Pflichten und Verbindlichkeiten in kategorische Imperative, die wir respektvoll verehren und für deren Verletzung wir uns innerlich verantwortlich fühlen[1]". Auf Grund der Entwicklungslehre will er diese Tatsache auf folgende Weise erklären. Wir erlauben uns, der leichteren Übersicht halber die vielen Ursachen zu numerieren, die nach Laas zum Entstehen des Pflichtgefühls mitgewirkt haben sollen. Man nehme an, so führt er aus, 1. „die allmählich und notgedrungen sich immer allgemeiner festsetzende Überzeugung, daß friedliches Zusammenleben glücklicher mache als Feindschaft; 2. das immer kräftiger werdende Bewußtsein, zu diesem Zusammenleben seien gewisse Ordnungen notwendig; 3. daß beim Wechsel dieser Ordnungen gewisse Bestimmungen als allgemein und überall notwendig anerkannt werden; 4. daß Millionen und Millionen die Überzeugungen wiederholen mußten, das Zusammenleben sei notwendig und ohne gewisse Fundamentalsätze (Du sollst nicht töten usw.) unmöglich; 5. daß auf das dem Handeln nächstgelegene Mittel der ganze Wert des allein auf diesem Wege zu erreichenden Zweckes sich ablagerte, wie z. B. noch jetzt der Wert der damit erreichbaren Genüsse sich auf das Geld ablagert; man setze, 6. daß das Kollektivbewußtsein der in Gesellschaft lebenden Menschen immer wieder gegen die selbstsüchtigen Anläufe der einzelnen die Kostbarkeit der sozialen Werte schützen mußte; 7. daß die durch unabsehbare Geschlechtsfolgen immer nach derselben Richtung hinwirkende Einschärfung eine fortschreitend sich steigernde Prädisposition erzeugte; 8. daß außerdem die jenes Gesamtbewußtsein mehr als andere repräsentierenden Führer und Leiter jedes Mittel der Psychagogie ergriffen, um die Masse in die zentripetalen Grundgedanken des jedesmaligen Systems hineinzuzwängen, daß sie Planeten gleich ihre Bahn liefen; 9. daß in religiös erregbaren Massen alles Ehrwürdige leicht mit jenseitigen Gedanken in Verbindung zu bringen war: so wird man die wichtigsten Kräfte vor sich haben, welche die Befolgung gewisser Pflichten — zum Glück für die Kultur — zu einer so ernsten Angelegenheit des ‚Gewissens' machten, daß es jetzt selbst großer Verwahrlosung schwer wird und sehr langsam gelingt, die inneren Bänder ganz zu zersprengen[2]".

Hier zeigt sich die „positive" Wissenschaft, die nur auf Tatsachen zu bauen vorgibt, in ihrer ganzen Herrlichkeit! Wie viele willkürliche „Wenn" sollen wir uns gefallen lassen, um an der so einfachen und allen Völkern gemeinsamen Erklärung der Pflicht durch den göttlichen Willen vorbeizukommen. Wollte man aber auch alle diese willkürlichen Voraussetzungen zugeben, so würden sie höchstens die Überzeugung erklären, daß gewisse Handlungsweisen dem Gemeinwohl nützlich oder notwendig seien, die Idee der unbedingten Pflicht wäre damit noch lange nicht erklärt.

---

[1] Idealistische und positivistische Ethik (1882) 229. S. oben S. 277 ff.
[2] Ebd. 230.

4. Auch Wilhelm Wundt hat sich die evolutionistische Erklärungsweise der Pflicht angeeignet.

Nach Wundt waren ursprünglich Sitte und Recht noch nicht voneinander geschieden. Alle Sitten wurden zuerst durch äußeren Zwang bestimmt, indem ein Gesetzgeber seinen Geboten mit Gewalt Achtung ertrotzte. Allmählich trennten sich Sitte und Recht, indem die Sitte dem Recht den äußeren Zwang hinterließ, sich selbst aber die mildere Form der inneren oder moralischen Zwangsmittel des Nachahmungstriebes und des Druckes der öffentlichen Meinung zurückbehielt[1]. Die moralischen Zwangsmittel lassen sich zurückführen auf die Furcht vor Einbuße an sozialem Ansehen, dessen der Unmoralische oder mit der herrschenden Sitte im Widerspruch Stehende gewärtig sein muß[2].

Zu diesen Imperativen des Zwanges, die nur ausreichen, um einem Menschen das Prädikat der „Anständigkeit" zu verdienen, gesellen sich auf einer höheren Stufe wahrer Sittlichkeit die Imperative der Freiheit, die in dem eigenen Bewußtsein des Handelnden ihre Quelle haben. Zu diesen gehört zunächst das Motiv der dauernden Befriedigung, indem gewisse Handlungen, namentlich die selbstlosen, dem Handelnden dauernde Befriedigung gewähren; sodann die Vorstellung des persönlichen oder sittlichen Lebensideals[3].

Alle diese Imperative traten ursprünglich in religiöser Gestaltung auf. So wirkten die Imperative des äußeren Zwanges zunächst ausschließlich in der Form des religiösen Sittengebotes, und nur die Mittel des Zwanges gehen allmählich an die politische Gewalt über. Ebenso übt der Imperativ des inneren Zwanges seine Wirkungen durch die religiöse Gemeinschaft aus. Der Imperativ der dauernden Befriedigung schafft sich durch die Aussicht auf unvergängliche Belohnungen und Strafen die höchsten Motive, die in dieser Form möglich sind. Endlich fehlt auch dem Imperativ des sittlichen Lebensideals die religiöse Form nicht, ja sie wird hier besonders wirksam, indem dasselbe als persönliches Vorbild sittlicher Lebensführung jedem einzelnen gegenübertritt[4].

5. Hören wir noch Fr. Paulsen.

Paulsen findet wie Darwin schon bei Tieren „Spuren von Zwiespalt zwischen Pflicht und Neigung". „Ein Hund schwankt zwischen einem Naturtrieb und einer anerzogenen Gewohnheit; der Naturtrieb setzt sich durch, er hat sich Jagdfreuden verschafft; nun kommt er mit allen Zeichen eines schlech-

[1] Man beachte diese bei deutschen Philosophen beliebte Personifikation von Recht, Sitte, Religion u. dgl. „Die Sitte hinterließ dem Recht den äußeren Zwang und behielt sich den inneren Zwang vor." Was soll das heißen? Recht und Sitte haben keinen Verstand und keinen Willen, können sich deshalb nichts vorbehalten. In der Philosophie sollte man mit solchen poetischen Metaphern sparsam sein, wenn man zur Klarheit gelangen will.

[2] Ethik, III[4], 67. [3] Ebd. 69. [4] Ebd. 73.

ten Gewissens, Furcht, Scham, Reue, schmeichelnder Abbitte zurück[1]." Mit welchem Recht redet hier Paulsen von schlechtem Gewissen, Scham und Reue? Lassen sich denn solche Erscheinungen nicht genügend durch Furcht vor Züchtigung ohne Voraussetzung von Gewissen und Reue erklären? Doch weiter. Die allgemeine Bedingung zum Auftreten des Pflichtgefühls ist „ein Konflikt zwischen einem ursprünglichen Naturtrieb und einer erworbenen Willensbestimmtheit. Das Gefühl der inneren Nötigung, gegen einen Naturtrieb der erworbenen Willensbestimmtheit zu folgen, wäre die Urform des Pflichtgefühls, das Gefühl der Beklemmung, welches entsteht, wenn der Naturtrieb sich trotzdem durchgesetzt hat, die Urform der Gewissensunruhe. Und man könnte diese demnach erklären als die gefühlsmäßige Reaktion einer beständig wirksamen erworbenen Willensbestimmtheit gegen die Überwältigung durch einen Augenblicksimpuls eines ursprünglichen Naturtriebes[2]". In höherem Grade finden wir diese Erscheinung im Menschen, bei dem über dem Triebwillen ein reflektierter Wille steht. Hieraus leitet nun Paulsen den autoritativen Charakter der Pflichtgebote her. Die Lebensbetätigung der höheren Tiere wird durch drei Prinzipien bestimmt: Trieb, Instinkt, individuelle Erfahrung. Die Instinkte regulieren die komplizierten Tätigkeiten und „bilden etwas wie eine unbewußte, organisch vererbte Gattungsintelligenz zur Lösung der schwierigeren Lebensaufgaben". Dieselben Prinzipien kehren beim Menschen wieder, und zu den Instinkten kommen die Sitten, das heißt „zum Bewußtsein gekommene Instinkte", die wir uns selbst und andern in den allgemeinen Formeln: „du sollst nicht", vorhalten. Wie die Instinkte zum Bewußtsein kommen, wenn der Mensch nur ein weiter entwickeltes Tier ist, ist ein Rätsel, das Paulsen nicht gelöst hat.

Da die Sitten durch bewußte Tätigkeit der Erziehung und der Gesamtheit übertragen und aufrecht erhalten werden, so erfährt der Mensch, der wider die Sitte handelt, „von seiner Umgebung eine Reaktion, die von der kaum ausgedrückten Mißbilligung bis zur Ausmerzung sich steigert". Hieraus erklärt sich die Tatsache, „daß die Pflicht nicht als im Willen des Individuums begründet, sondern als außer ihm seiend und ihm gegenüber mit absoluter Autorität ausgestattet sich darstellt. Der ursprüngliche Inhalt der Pflicht ist eben nichts anderes als die Sitte. Die Pflicht ist bekleidet mit der Autorität der Sitte. In der Sitte ist wirksam die Autorität der Eltern und Erzieher, des Volkes und der Vorfahren. Hierzu kommt die Autorität der Götter, welche das Volk sich nach seinem Bilde macht". Diese nehmen den Willen des Volkes in sich auf und werden bei höherer Entwicklung der Religion überall Schützer der Sitte (das heißt bei zunehmender Entwicklung wird die Täuschung noch ärger!). „Diese dreifache Autorität der Eltern, des Volkes, der Götter wird in dem Gefühl des Sollens anerkannt." „Allerdings, dieser höhere Wille ist nicht bloß übermächtig wie einer, der durch Furcht und Zwang herrscht, sondern er wird innerlich von dem eigenen Willen anerkannt als einer, der absolut Recht hat zu gebieten, und dem unter allen Umständen gehorcht werden sollte, auch da, wo ihm keine Zwangsgewalt zu Gebote steht."

[1] System der Ethik, I 7—8, 344. [2] Ebd. 344—345.

Paulsen erkennt den uns verpflichtenden höheren Willen als einen absolut berechtigten, dem man unter allen Umständen auch ohne Rücksicht auf Zwang gehorchen soll. Aber ist denn der Wille des Volkes und der Eltern ein solcher? Es kann Fälle geben, wo es Pflicht ist, diesem zuwiderhandeln, dann nämlich, wenn er uns etwas an sich Unerlaubtes, Sündhaftes befiehlt. Und was soll nun gar die Unterwerfung unter den Willen der Götter, die nach Paulsen nur des Menschen Phantasiegebilde sind!

Interessant ist eine Folgerung, zu der Paulsen gelangt. Pflicht ist ihrem ursprünglichen Inhalte nach nichts anderes als „die Sitte". Nun fragt es sich gleich: sind die Sitten im Widerspruch mit den Neigungen des einzelnen oder nicht? Wenn sie ihnen widersprechen, wie konnten Sitten entstehen? Es gab keine höhere Autorität, als diejenigen besaßen, welche die Sitten einführten und mit deren Neigungen nach der Voraussetzung die Sitten im Widerspruch waren. Wie hätten alle dazu kommen können, es als ein Gebot anzusehen, gegen ihre eigenen Neigungen zu handeln? Also muß man annehmen, daß „im Grunde" der Wille der einzelnen mit den Forderungen der Sitte übereinstimme. „Pflicht und Neigung bestimmen im tiefsten Grunde das Handeln in demselben Sinne. Nur zufällig und gelegentlich findet ein Zwiespalt zwischen ihnen statt[1]." „Der Widerstreit zwischen Pflicht und Neigung ist demnach als Ausnahme zu konstruieren."

Diese Ansicht hat niemand gründlicher widerlegt als — Paulsen selbst. In der zweiten Hälfte seiner Ethik scheint er ganz vergessen zu haben, was er im ersten Teil niederschrieb. Da lesen wir z. B.: Die Neigung zum Übermaß im irdischen Genuß „ist natürlich und allgemein; der Mangel an Enthaltungskraft ist für viele die Ursache des Untergangs[2]". Eine ganz raffinierte Industrie stehe im Dienste der sexuellen Ausschweifung und der Vergnügungssucht[3]. Alle Welt klagt, daß Zufriedenheit in unserer Zeit selten geworden, daß habituelle Un-

[1] Ebd. I, 351. [2] Ebd. II, 18.

[3] Ebd. II, 14. Zur Illustration diene noch die Tatsache, daß im Deutschen Reich allein von 1901—1910 jährlich im Durchschnitt 178 115 uneheliche Kinder geboren wurden. Die Zahl der unehelichen Kinder betrug im Jahre 1909: 183 700. Vgl. Statistisches Jahrbuch für das Deutsche Reich 1920, 28. Außerdem sind in den meisten Ländern viele ehelich Geborene vorehelich gezeugt. In Berlin waren in den Jahren 1894—1895 11,6%, in Dresden in den Jahren 1891—1905 12,3% der ehelich Gebornen vorehelich gezeugt (vgl. Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik, 3. Folge, XXXV [1908], 236). Dazu nehme man die unzähligen Bordelle unserer Großstädte (Hamburg und Berlin allein haben nach der Annahme der Polizei ca. 100 000 Prostituierte), die Ausschweifungen außerhalb derselben, und man bekommt ungefähr eine Idee von den „Ausnahmefällen", in denen die Neigung nicht mit der Pflicht parallel geht.

zufriedenheit die allverbreitete Lebensstimmung sei[1]." In düstern Farben schildert er die verheerenden Wirkungen der Trunksucht unter den modernen Kulturvölkern. „Stärker als die romanischen scheinen die germanischen Völker von alters her für dieses Laster prädisponiert zu sein . . . Es gibt in Deutschland Gegenden, wo ein nicht unerheblicher Teil der männlichen Bevölkerung unmittelbar an den Folgen der Trunksucht zu Grunde geht, und es gibt kein Land, wo nicht die tiefstgreifenden Störungen von diesem Punkt aus über das ganze Leben sich ausbreiteten." Mit vielen ernsten Männern erblickt er in der Trunksucht eine „überaus schwere Gefahr für die ganze weitere Lebensentwicklung der Kulturvölker[2]".

Also Pflicht und Neigung stehen nicht „ausnahmsweise", sondern sehr gewöhnlich auf gespanntem Fuß! Die Frage ist mithin noch ungelöst, wie die Pflicht entstehen und sich mit solcher Autorität der Neigung gegenüberstellen konnte.

6. Was andere Pflicht nennen, bezeichnet L. Stein als Autorität, und es ist wahrhaftig erstaunlich, wie leicht er auf dem Boden der Entwicklungslehre Autorität und Pflicht zustande bringt[3].

Was das Selbsterhaltungsprinzip für das Individuum, das ist das Autoritätsprinzip für die Erhaltung der Gattung. Das Interesse der Gattung fordert gebieterisch Normen, denen sich der einzelne zu unterwerfen hat, wenn er nicht der Bestrafung oder moralischen Ächtung verfallen will. Befehlshaber oder Gesetzgeber, welche die einzelnen in ihren Bannkreis zwingen und ihren Imperativen unterwerfen, gelten als Autoritäten. Überall, wo der Machtwille überragender Persönlichkeiten — Religionsstifter, Gesetzgeber usw. — allgemeine Regeln des Verhaltens aufstellen, welche gläubig hingenommen werden, bilden sich Willensschablonen heraus, die auf die einzelnen Individuen durch Gewöhnung im Laufe der Jahrhunderte mit beinahe (!) automatischer Sicherheit wirken. Das normale, das heißt gefügige Durchschnittsindividuum handelt in der Regel so, wie seine Familientraditionen, sein Milieu, seine kirchlichen und staatlichen Autoritäten vorschreiben.

Die Ausbildung der „Ordnungsfunktionen im menschlichen Zerebralsystem" errichtet eine definitive Scheidewand zwischen Mensch und Tier. Diese Funktionen ermöglichen es uns Menschen, das Chaos von Eindrücken in den Kosmos eines gesetzmäßig zusammenhängenden Weltbildes umzudeuten. Solche Ordnungsfunktionen besitzen wir für das Sprechen in den Regeln der Grammatik, für das Denken in den Regeln der Logik, für das Handeln in den Rechts- und Staatsgesetzen. Die Ordnungsprinzipien, welche die zufälligen Eindrücke unserer Sinne nach festen Regeln verknüpfen

[1] System der Ethik, II, 20. [2] Ebd. 35.

[3] Vgl. den Artikel Steins im „Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie", 1. Jahrg. (1908), 44 ff.

und verknoten, so daß aus ihnen ein generelles, für alle Menschen gültiges Denkgesetz hervorgeht, wobei der tierische Intellekt nicht mehr gleichen Schritt mit uns zu halten vermag, nennen wir mit Kant Kategorie. Diesen Kategorien in der Logik korrespondiert in der Soziologie die Kategorie der Autorität. Wie es sich dort um Denknotwendigkeiten handelt, so hier um Handlungsnotwendigkeit. Die Kategorie der Autorität zügelt die zügellose Gefühls- und Willensanarchie des egozentrischen Individuums.

Jene Ordnungsfunktionen, welche den Menschen über das Tier erheben, lassen sich durchweg als Eigengesetzgebung (Autonomie) der menschlichen Gattungsvernunft ansprechen. Sinnliche Bilder empfangen wir Kulturmenschen von der Außenwelt wie Tiere, Wilde und Kinder, aber nur wir sind imstande, in diese isolierten Eindrucksatome jene Ordnung zu bringen, wie sie in den Naturwissenschaften vorliegt. Auch die Tiere haben Ansätze zur Sprache, aber zu einer Grammatik, vollends zur Logik, haben es unsere halbtierischen Vorfahren, vollends die Tiere nie gebracht. Das gleiche gilt in bezug auf den Fortschritt vom Fetischismus zur Religion, vom wandlungsfähigen Brauch zu dem kodifizierten Recht, von den mannigfaltigen Sitten der Völkerstämme zum kategorischen Imperativ.

Selten ist uns ein solches Spiel mit nichtssagenden Ausdrücken begegnet. Was soll das heißen: es bilden sich Ordnungsfunktionen im menschlichen Zerebralsystem? Wie kann sich das Hirn die Vorstellung der Ordnung bilden, die doch nichts sinnlich Wahrnehmbares ist? Wie kommt es dazu, sich allgemeingültige Sprach- und Denkgesetze zu bilden? Stein erklärt nichts, sondern begnügt sich damit, das Unmögliche zu behaupten. Diese Ordnungsfunktionen sollen die definitive Scheidewand zwischen Mensch und Tier errichten. Wenn aber der Mensch trotz seines tierischen Ursprungs sich solche Ordnungsfunktionen gebildet hat, warum sollen andere Tiere das nicht auch zustande bringen? Interessant sind auch diese Willensschablonen, welche im Laufe der Jahrhunderte durch Angewöhnung entstehen und fast mit automatischer Sicherheit wirken! Da diese Schablonen im Lauf der Jahrhunderte sich bilden, so kann es sich offenbar nur um physische Eigenschaften handeln, die durch Vererbung von den Eltern auf die Kinder übergehen. Wie will nun Stein erklären, daß Kinder derselben Eltern, die in der Jugend dieselbe Erziehung genossen, oft so verschieden ausfallen und die einen brave tüchtige Menschen, die andern Taugenichtse werden? Diese Willensschablonen sind eine unhaltbare Fiktion. Der Wille ist eine geistige Fähigkeit, in bezug auf die keine Vererbung stattfindet. Nur physische, materielle Eigenschaften können von den Eltern auf die Kinder übergehen. Deshalb kann es auch geschehen, daß die Kinder guter Eltern mißraten und die Kinder schlechter Eltern gut werden.

§ 4. Widerlegung der unabhängigen Moral[1].

Im vorigen haben wir dem Leser die nennenswertesten Erklärungen der Pflicht in der heutigen Ethik vorgeführt. Es sind im Grunde keine Erklärungen, sondern ebensoviele halbverdeckte Leugnungen der Pflicht. Sie stehen alle im Dienste der sogenannten unabhängigen oder Laienmoral. Unter diesem Namen versteht man eine Sittenlehre, die in keiner Weise von Gott und Religion abhängt oder auf sie Rücksicht nimmt. Sie faßt das Leben rein „diesseitig" auf. Das jenseitige unsterbliche Leben wird meist nicht offen in Abrede gestellt. Der „vornehme" Freidenker sagt nicht: Es gibt keinen Gott und keine Unsterblichkeit, das klingt zu roh. Er hüllt sich in den Mantel des Agnostikers und antwortet auf alle Fragen über Gott und Unsterblichkeit: Ignoramus et ignorabimus. Dieser Standpunkt ist viel bequemer als der eines offenen Gottesleugners, denn man braucht keine positiven Beweise vorzubringen, sondern sich nur hinter „Zweifeln", „Rätseln" zu verschanzen.

Bequem ist dieser Standpunkt wie ein weicher Diwan. Aber er ist eine Halbheit, welche einen folgerichtig denkenden Kopf nie befriedigen wird. In der Tat, hat Gott den Menschen geschaffen, so mußte er ihn zu seiner Verherrlichung bestimmen; er mußte es ihm deshalb auch möglich machen, sein Ziel zu erreichen, was ohne Erkenntnis Gottes nicht geschehen kann. Wer also behauptet, es sei unmöglich, Gott mit Sicherheit zu erkennen, muß auch folgerichtig leugnen, daß es einen Schöpfer gebe.

In der „Wissenschaft" hat schon Kant durch seine sittliche Autonomie die Grundlage zur unabhängigen Moral gelegt (S. 249 und 406). Er ist aber durch die modernen Naturalisten weit überholt worden. Seit Jahrzehnten werden in verschiedenen Ländern Versuche gemacht, die unabhängige Moral in die weitesten Kreise, besonders in die Volksschulen einzuführen Es besteht schon seit langem ein großer Verband „ethischer Gesellschaften", deren Zweck es ist, ihre Mitglieder und durch sie alle Menschen „ethisch" zu heben oder zu veredeln. Nach Adler und W. M. Salter, den Gründern und Hauptvertretern des Verbandes, ist es für die Moral völlig gleichgültig, auf welchem religiösen oder philosophischen Standpunkte man stehe, es komme nur auf das Rechttun an. Jeder müsse das Rechte aus denjenigen Beweggründen tun, die er für recht halte. Dementsprechend bezeichnen sie als Gegenstand des Moralunterrichts den „Inbegriff der von allen guten Menschen

[1] Eingehend haben wir die Frage der „unabhängigen Moral" behandelt in der Schrift: Religion und Moral oder gibt es eine religionslose Moral? [2] (1904).

angenommenen moralischen Wahrheiten", die Sittenlehre, in der alle guten Männer und Frauen übereinstimmen[1].

In Frankreich hat man die Priester, Ordensleute und Kruzifixe aus den Schulen entfernt und „Laienkatechismen" eingeführt. Der religiöse Unterricht ist ersetzt durch einen moralischen und bürgerlichen (instruction morale et civique). In Deutschland sind es besonders die Sozialdemokraten, die eine religionslose Moral in die Schule einführen wollen.

Die meisten unserer bisherigen Ausführungen sind eine direkte oder indirekte Widerlegung der unabhängigen Moral. Wir wollen noch einige Gesichtspunkte zusammenstellen, welche die Unhaltbarkeit der unabhängigen Moral in noch helleres Licht setzen werden.

1. Wir haben (S. 387 ff.) nachgewiesen, daß das natürliche Sittengesetz vom Schöpfer allen Menschen ins Herz geschrieben wurde, also ein göttliches Gesetz ist und mithin vom göttlichen Willen seine verpflichtende Kraft besitzt. Damit werden alle abenteuerlichen Hypothesen über die Entstehung des Pflichtbewußtseins hinfällig.

2. Die Hypothesen unserer Gegner sind aber nicht nur willkürlich, sie beruhen zum großen Teil auf völlig unhaltbaren Voraussetzungen. Sie gehen von der „metaphysischen" Voraussetzung aus, es gebe keinen persönlichen Gott, oder derselbe könne von uns wenigstens nicht erkannt werden, was schließlich auf dasselbe hinauskommt. Sie setzen ferner voraus, der Mensch sei nicht für Gott als sein letztes Ziel und Ende geschaffen, und es gebe keine persönliche Fortdauer in einem besseren Jenseits, der Mensch habe sich allmählich aus einem tierischen Zustande zu sittlichen Ideen emporgearbeitet. Von diesen durch keine Tatsachen bewiesenen Voraussetzungen ausgehend sucht man dann, so gut es geht, zu erklären, wie sich wohl die ersten sittlichen Begriffe gebildet haben möchten, wie man dann weiter zu allgemeinen sittlichen Grundsätzen und zur Idee der Pflicht gekommen sei. Alle diese Aufstellungen stehen deshalb im Dienste einer unbewiesenen und unhaltbaren Hypothese.

3. Sie vermögen auch gar nicht zu erklären, wie die Menschen immer und überall zu allgemeinen, im wesentlichen gleichartigen sittlichen Begriffen kamen, wie sie sich immer und überall den Begriff der Pflicht bildeten, wie das Gewissen mit seiner strafenden

[1] Die Hauptwerke Adlers sind: Creed and Deed und Sketches of Religion based on Ethics. Im Jahre 1894 haben sich die ethischen Gesellschaften der verschiedenen Länder zu einem „Internationalen ethischen Bund" zusammengeschlossen. Eine eingehende Schilderung der „ethischen Bewegung" geben die Stimmen aus Maria-Laach, XLIV, 385 u. 517. Vgl. auch oben S. 390 A.; ferner Cathrein, Religion und Moral, 17 ff.

und richtenden Stimme immer und überall entstehen konnte (S. 173ff.). Solche Erscheinungen können nicht das Ergebnis des Zufalls sein, sondern setzen eine wesentlich gleichartige sittliche Veranlagung in der menschlichen Natur selbst voraus. Eine allgemeine, immer wiederkehrende Erscheinung fordert eine allgemeine, bleibende Ursache. Und diese Ursache kann in unserem Falle keine andere sein als die vom Schöpfer selbst in die Natur hineingelegte sittliche Veranlagung, infolge deren sie sich überall die allgemeinsten sittlichen Grundsätze und Gebote bildet, die ihr als Wegweiser auf der Bahn des Lebens dienen. Man denke sich doch so viele verwahrloste Naturvölker, die sorglos in den Tag hineinleben und nichts weniger als spekulieren: wie kamen diese überall zu den allgemeinsten sittlichen Grundsätzen, zum Gefühl der Pflicht und der sittlichen Verantwortlichkeit, wenn wir es hier nicht mit einer Veranlagung zu tun hätten, die auf eine gemeinsame, intelligente Ursache zurückzuführen ist?

4. Die Anhänger der unabhängigen Moral zerstören mit ihren Pflichterklärungen den alles Irdische überragenden Wert der sittlichen Ordnung. Nur durch ihren Zusammenhang mit ewigen, unvergänglichen Gütern und dem höchsten Weltzweck kann die sittliche Ordnung jenen hohen Wert erlangen, den alle Menschen ihr beilegen. Es frage sich jeder nur selbst aufrichtig, und er wird anerkennen müssen, daß in seinen Augen die sittliche Ordnung, besonders die Pflicht, einen objektiven, von eigener Willkür unabhängigen Wert hat, so daß man lieber alle zeitlichen Nachteile erdulden als seine Pflicht verletzen soll. Wenn aber die Pflicht nichts ist als Furcht vor zeitlicher Strafe, vor Zuchthaus und Schande oder vor einem unerklärlichen Gefühl des Mißbehagens oder ähnlichen Schreckmitteln für Kinder, was bleibt dann noch von diesem hohen Wert der sittlichen Ordnung übrig? Man weist uns auf das hohe Ziel des allgemeinen Glückes, des Kulturfortschritts, des Lebensideals hin. Aber wer nötigt oder verpflichtet den Menschen, nach diesen Gütern zu streben, besonders da es oft sehr fraglich ist, ob seine Handlung wirksam dazu beiträgt und jene Güter nicht vielleicht eitle Phantome sind, die entweder nie erreicht werden oder bald wieder wie Nebelschleier sich verflüchtigen? Und welchen Wert kann die sittliche Ordnung beanspruchen, wenn sie nichts ist als Mitarbeit an einem fraglichen Kulturfortschritt, der einstens in der Nacht des Nichts verschwinden wird (S. 144)? Unser Leben verdient sicher den Vorzug vor einem zukünftigen, höchst zweifelhaften Gut.

5. Nach den Gegnern ist die Pflicht entweder ein unerklärliches Gefühl, von dem man nicht weiß, woher es kommt und wie es entstanden ist, das man einfach als eine unerforschliche Tatsache hinnehmen soll, oder es ist ein Gebot, das wir uns selbst auferlegen, ein katego-

rischer Imperativ, oder endlich die Notwendigkeit, gewisse Handlungen zu setzen bzw. zu unterlassen, weil wir sehen, daß sie unser irdisches Glück (Lust) fördern oder aber hindern.

a) Die Pflicht kann aber kein bloßes Gefühl sein. Pflicht und Pflichtgefühl sind nicht identisch. Die Pflicht ist etwas objektiv Gegebenes, das sich gleich bleibt, mag das Pflichtgefühl zu- oder abnehmen. Wenn sodann die Pflicht nichts ist als eine Art Gefühl, so ist auch die Pflichtverletzung nur die Beleidigung eines Gefühls, eine Art Mißbehagen. Ob ich mich aber um ein Gefühl kümmern will oder nicht, ist meine Sache. Mein Wille wird dadurch nicht gebunden. Wie läßt sich also in dieser Ansicht die unserem Willen auferlegte Nötigung, das Gefühl der Verantwortlichkeit und der Schuld erklären? Wie kraftlos wäre auch nach ihr die Pflicht! Der Soldat steht schon kampfbereit in der Schlachtreihe — da bietet sich ihm eine gute Gelegenheit zu desertieren und sein Leben für seine Familie zu retten. Was will ihm der Gefühlsmoralist vorhalten, um ihn zur Erfüllung seiner Pflicht zu mahnen? Soldat, denke doch an das Gefühl des Mißbehagens, dem du beim Desertieren verfällst. Du lehnst dich gegen das sittliche Lebensideal auf, ein ästhetisches Mißfallen wird in dir entstehen, wenn du nicht mutig im Kugelregen ausharrst! Die Antwort des Soldaten, dem sein Leben teuer ist, mag sich der Gefühlsethiker selbst denken.

b) Die Pflicht kann ebensowenig ein Gebot sein, das meine eigene Vernunft mir auferlegt. Ein Gebot setzt einen über mir stehenden Gesetzgeber, einen Obern voraus. Ich kann nicht mein eigener Oberer sein. Wie könnte auch das Bewußtsein der Verantwortlichkeit, der Schuld entstehen, wenn ich selbst der Gesetzgeber und Richter und Schuldige in einer Person bin? Wir erkennen ganz klar, daß wir gegen unsern Willen von einer höheren Macht an die sittliche Ordnung gebunden werden. Wie machtlos die sittlichen Gebote wären, wenn sie bloß aus unserer eigenen Vernunft stammten, haben wir schon gegen Zeller (S. 406) und Kant (S. 409) hervorgehoben.

c) Die Pflicht kann endlich nicht bloße Furcht vor zeitlichen übeln Folgen meiner Handlungen sein. Durch diese Furcht könnte nur dann eine Pflicht entstehen, wenn ich genötigt wäre, mein größtes irdisches Glück zu suchen. Das ist aber nicht der Fall. Ob ich mein irdisches Glück suchen will, worin und wie lang, das ist meine allereigenste Angelegenheit, die andere nichts angeht. Ich bin mein eigener Herr und habe zu bestimmen, ob und wie ich nach irdischem Glücke streben oder ob ich meinen Lebensfaden durchschneiden will. Wenn es mir einmal gefällt, meine Leidenschaften zu befriedigen, und zwar auch auf Kosten meines Lebensglückes, wer hat mir da etwas dareinzureden? Man kann

mir sagen: Du handelst unklug, unvernünftig, unästhetisch, und was man sonst noch will; aber mir sagen: Du „sollst", das kann man nicht.

Wir werden das noch besser einsehen, wenn wir die sogenannten *Sanktionen* durchgehen, mit welchen man die Pflicht erklären will. Daß die bloße Furcht vor menschlichen Strafen dem Handeln noch nicht den Stempel des Sittlichen aufdrückt, liegt auf der Hand. Wer bloß aus Furcht vor dem Zuchthaus oder öffentlicher Schande das Böse unterläßt, handelt nicht sittlich. Zur Sittlichkeit ist nötig, daß der *Wille* aus sittlichen Motiven das Böse unterlasse und das Gute tue. Auch der Dieb unterläßt oft das Stehlen, aus Furcht, ertappt zu werden. Verdient er dafür sittliche Anerkennung? Also die sogenannte *äußere Sanktion* kann zur Erklärung der sittlichen Pflicht nicht ausreichen.

Oder wird man sagen, der Staat und die Eltern haben das *Recht*, uns zu gebieten? Aber woher haben sie das Recht? Die Menschen mögen mir an Zahl und Macht überlegen sein. Aber die größere Zahl und die physische Überlegenheit gibt noch kein Recht, sonst hätten auch die Wegelagerer das Recht, ihrem Opfer das Geld abzufordern. Schon beim ersten Befehl muß die Autorität das *Recht* haben, uns zu befehlen, und wir die *Pflicht*, zu gehorchen, sonst kann keine Pflicht entstehen. Man kann uns *zwingen*; aber bewirken, daß wir uns selbst sagen müssen: Du *sollst*, kann man nicht. Dazu ist vonnöten, daß wir *von Haus aus* die Überzeugung mitbringen, der Befehl sei *rechtmäßig*, und es sei unsere *Pflicht*, uns zu unterwerfen.

Noch weniger ist die sogenannte *innere Sanktion* im Sinne unserer Gegner geeignet, die Pflicht zu erklären. Versteht man darunter die Furcht vor persönlichen Übeln oder die Hoffnung auf persönliche Vorteile, die sich als Folgen aus meinem Verhalten ergeben, so kann sie schon deshalb nicht die Pflicht erklären, weil das Handeln aus Pflicht immer sittlich gut ist, das Handeln aus dieser Furcht und Hoffnung aber keineswegs. Wenn ich etwas *bloß* deshalb tue, um keinen Verlust an Geld oder Ehre zu erleiden oder um eine einträglichere Stelle zu bekommen, so ist das aus sich noch keine sittlich gute Handlung, wenigstens keine Handlung aus Pflicht.

Versteht man aber unter innerer Sanktion die Anerkennung oder Mißbilligung des *Gewissens*, *so setzt diese Sanktion die Pflicht und ihre Erkenntnis schon voraus*. Gerade deshalb regt sich unser Gewissen und straft uns, *weil wir die Pflicht übertreten*, und deshalb belohnt es uns, *weil wir unsere Pflicht erfüllt* haben. Läßt man also die Pflicht aus dieser inneren Sanktion hervorgehen, so läßt man die Wurzel aus der Pflanze entstehen. Am allerwenigsten ist der Nachahmungstrieb und die darauf gegründete *Vorstellung des sittlichen Lebensideals* ge-

eignet, die Pflicht zu erklären, wenn man darunter mit Wundt ein bloßes Gaukelspiel unserer Phantasie erblickt. Dem müßte die Palme der Naivität zuerkannt werden, der Gewissensbisse darüber empfände, daß er einem eingebildeten Ideal nicht nachgefolgt. Aber selbst wenn die Existenz des Ideals vorausgesetzt wird, so genügt das noch nicht zur Pflicht. Denn kein Mensch wird behaupten, daß wir verpflichtet sind, im vollkommensten Grade demselben nachzufolgen. Es müssen also noch andere Faktoren zur Erklärung der Pflicht herbeigezogen werden.

6. Alle die genannten Erklärungsversuche sind kraft- und wertlos für die Versuchungen und Stürme des praktischen Lebens. Ist die Pflicht Furcht vor äußeren Strafen, vor Verachtung? Es gibt tausend Mittel, an diesen Strafen vorbeizukommen. Übrigens bin ich kein Feigling, die öffentliche Meinung verachte ich, und durch Drohungen lasse ich mich nicht einschüchtern.

Aber dann verfalle ich der inneren Sanktion, dem Unfrieden und Mißbehagen im eigenen Herzen? O wenn es kein ewiges Leben gibt, wenn ich in meinem Gewissen nicht die Stimme einer höheren Macht vernehme, wozu mich ängstigen? Warum sollte ich große Opfer bringen, um einem völlig belanglosen Gefühl des Mißbehagens zu entgehen?

Es ist deshalb auch ein begründeter Vorwurf gegen die genannten Pflichterklärungsversuche, daß sie den Bestand der Gesellschaft ernstlich bedrohen[1]. Man denke sich doch nur einen von den „Enterbten", deren Leben ein beständiger Kampf mit Not und Entbehrung ist. Die modernen Ethiker haben ihm die Überzeugung beigebracht: der Tod sei des Menschen allerletztes Ende, der Glaube an Gott und Unsterblichkeit sei eitel, die Pflicht sei nichts als Furcht vor der Polizei oder der öffentlichen Meinung oder ein unerklärliches Gefühl in uns, für dessen Verachtung man niemand verantwortlich sei als sich selbst. Was will man einem solchen Manne sagen, wenn er es ungerecht findet, daß er mit

[1] Fürst Bismarck sagte einmal (vgl. Busch, Graf Bismarck und seine Leute während des Krieges mit Frankreich, I [1878], 209): „Wie man ohne Glauben an eine geoffenbarte Religion, an Gott, der das Gute will, an einen höheren Richter und ein zukünftiges Leben zusammenleben kann in geordneter Weise — das Seine tun und jedem das Seine lassen, begreife ich nicht... Wenn ich nicht Christ wäre, bliebe ich keine Stunde mehr auf meinem Posten. Wenn ich nicht mit Gott rechnete, so gäbe ich nichts auf irdische Herren. — Warum soll ich mich angreifen lassen und unverdrossen arbeiten in dieser Welt, mich Verlegenheiten und Verdrießlichkeiten aussetzen, wenn ich nicht das Gefühl habe, Gottes wegen meine Schuldigkeit tun zu müssen." Diese Äußerungen enthalten denselben Gedanken, dem wir schon im Buche der Weisheit (2, 6), beim hl. Paulus (1. Kor. 15, 32) und beim hl. Augustin begegnen. Vgl. oben S. 145 f.

seiner Familie darbt, während andere in Üppigkeit und Schwelgerei leben? Wenn er für sich das Recht in Anspruch nimmt, sich mit andern zum gewaltsamen Sturz der Gesellschaft zu verbinden, ja wenn er selbst vor einem Massenmord nicht zurückschreckt? Wird man ihm etwa mit der Polizei drohen? Aber es sind ihrer viele. Oder wird man ihn mit öffentlicher Verachtung strafen? Die läßt ihn völlig kühl. Oder wird man ihn den Gewissensbissen, der inneren moralischen Sanktion überliefern? Er hat von unsern Gelehrten erfahren, daß dieselben wenig zu bedeuten haben. Wer Wind sät, wird Sturm ernten[1].

II.

Die bisherigen Ausführungen richten sich gegen alle Versuche, eine unabhängige Moral zu konstruieren. Weil aber diese Versuche heute fast allgemein von der Abstammungslehre ausgehen, wollen wir noch einige Erwägungen hinzufügen, die sich speziell gegen die unabhängige Moral des Evolutionismus wenden[2]. Vergegenwärtigen wir uns kurz die Grundgedanken der konsequenten monistischen Entwicklungslehre. Diese geht von der Annahme aus, der Mensch habe sich durch allmähliche Umbildung aus einer Tierart entwickelt, sei also nur dem Grade nach vom Tiere verschieden, folglich seien auch keine wesentlich höheren Kräfte in ihm tätig. Was man menschliches Geistesleben nennt, ist nur eine Erscheinung des gesamten in der Welt vorhandenen Energievorrates. Der Glaube an eine geistige Seele, an die Willensfreiheit,

[1] Wie wahr diese Behauptung ist, zeigt das Beispiel des am 21. Mai 1894 zu Paris hingerichteten Attentäters Emil Henry. Derselbe verlas vor Gericht eine Denkschrift, in der es heißt: „Ich anerkenne nur eine Gerichtsbarkeit, die meinige; ich bin Anarchist seit 1891. Bis dahin war ich gewohnt gewesen, Vaterland, Familie, Staatsgewalt und Eigentum zu achten und selbst zu verehren. Aber die heutigen Erzieher vergessen zu oft, daß das Leben mit seinen Kämpfen und Enttäuschungen, seinen Ungerechtigkeiten und Verbrechen den Unwissenden die Täuschung wegnimmt, ihre Augen der Wirklichkeit öffnet. So ist es mir gegangen. Man hatte mir eingeredet, dieses Leben sei leicht, stünde allen Geschickten und Tatkräftigen offen. Die Erfahrung hat mich belehrt, daß nur die Schamlosen und Kriecher sich einen guten Platz am Festmahl erringen. Man hatte mir gesagt, die Einrichtungen der Gesellschaft beruhten auf Gerechtigkeit und Gleichheit, und ich sah um mich nur Lüge und Schufterei . . . Ich begriff bald, daß die hochtrabenden Worte, die man mich verehren gelehrt: Ehre, Aufopferung, Pflicht, nur das Deckblatt schimpflichster Schandtaten seien . . . Ich begriff, daß die Hypothese ‚Gott' durch die heutige Wissenschaft, die derselben nicht mehr bedarf, beseitigt ist, und daß damit auch die darauf als auf einer falschen Grundlage aufgebaute religiöse autoritative Sittenlehre verschwinden muß" (Historisch-politische Blätter, CXIII, 926).

[2] Vgl. hierüber Monistische Entwicklungslehre und Ethik in den Stimmen aus Maria-Laach, LXXVII (1909), S. 42 ff.

an einen Zweck des Menschen ist leerer Wahn. Von Dingen, die über diese sichtbare Welt hinaus liegen, können wir nichts wissen.

1. Dieser Evolutionismus zerstört notwendig den Unterschied zwischen physischer und sittlicher Ordnung, beseitigt jedenfalls die Grenzen zwischen den beiden Ordnungen und muß entweder den Tieren Sittlichkeit zuschreiben oder diese den Menschen, wenigstens den Naturvölkern, absprechen. Vergessen wir nicht, daß nach der Abstammungslehre das „geistige Leben des homo sapiens nicht wesentlich von den psychischen Tätigkeiten der Vierhänder oder Vierfüßer verschieden" ist.

„Das Bewußtsein der höchstentwickelten Affen, Hunde und Elefanten," sagt Haeckel, „ist von demjenigen des Menschen nur dem Grade, nicht der Art nach verschieden, und die graduellen Unterschiede im Bewußtsein dieser vernünftigen Wirbeltiere und der niedrigsten Menschenrassen (Weddas, Australneger) sind geringer als die entsprechenden Unterschiede zwischen den letzteren und den höchstentwickelten Vernunftmenschen[1]." Das höhere Geistesleben des Menschen, behauptet er an einer andern Stelle, „ist lediglich eine höhere Entwicklungsstufe derselben psychischen Tätigkeit, die wir beim Naturmenschen auf viel niederer Stufe antreffen und die dieser mit den höheren Wirbeltieren teilt[2]".

Das muß folgerichtig von jedem Evolutionisten angenommen werden. Nur versteht man nicht, warum Haeckel bei den höheren Wirbeltieren Halt macht. Wie nach der Abstammungslehre das „geistige" Leben des Menschen nicht wesentlich verschieden ist von dem Leben der Wirbeltiere, so ist das letztere nicht wesentlich verschieden von dem der niederen Tiere, etwa der Würmer oder Insekten. Es gibt überhaupt keine Wesensunterschiede zwischen den verschiedenen Tierarten und zwischen diesen und den Pflanzen. Wir haben überall dieselben Stoffe und Kräfte, nur in verschiedener Mischung und Kombination.

Von diesem Standpunkt begreift man nicht, mit welchem Recht man noch die sittliche Ordnung von der physischen Ordnung unterscheidet. Wir haben in der ganzen Natur immer dieselben Kräfte, dieselben unabänderlichen Gesetze. Wenn die Menschen sich ernähren, fortpflanzen, ergötzen, sich zu Gemeinschaften vereinigen, tun sie im wesentlichen ganz dasselbe, was die Bienen und Ameisen und andere niedere Tiere tun und nach den nämlichen Gesetzen. Mit welchem Grunde kann der Evolutionist beim Menschen von Sittlichkeit und Unsittlichkeit reden, nicht aber bei den Tieren? Darüber vermag er keine Rechenschaft zu geben. Er muß dem Menschen Sittlichkeit zuschreiben, weil es eben alle Menschen tun. Damit ist er am Ende seiner Weisheit.

[1] Welträtsel[9], Stuttgart 1905, Kap. 10, S. 211.

[2] Die Lebenswunder (Volksausgabe), Stuttgart 1906, Kap. 17.

Doch bleiben wir bei den höheren Wirbeltieren stehen. Auf welcher Sprosse der Entwicklungsleiter haben wir den Beginn des sittlichen Lebens anzusetzen? Entweder muß der Evolutionist schon den Affen, Hunden, Pferden, Elefanten, Katzen u. dgl. wahre Sittlichkeit zuerkennen, oder aber er muß diese auch den rohen Naturvölkern absprechen. Wenn der Australneger das Geistesleben „mit den höheren Wirbeltieren teilt", dann hat man kein Recht mehr, ihm Sittlichkeit zuzuschreiben, aber den höheren Wirbeltieren nicht. Woher sollte ihm denn plötzlich ein Leben ganz höherer Art angeflogen sein, da er doch den Affen und Hunden näher steht als uns Europäern? Es bleibt also dem Evolutionisten nur die Wahl: entweder den niederen Naturvölkern alle sittlichen Begriffe abzusprechen oder aber dieselben auch den Affen, Hunden, Pferden u. dgl. zuzuschreiben. In beiden Fällen ergeben sich ungereimte Folgerungen.

Früher entschieden sich die Evolutionisten meist für die erstere Alternative, und teilweise tun sie das noch heute. Sie wissen ganz genau, wie der Urmensch ausgesehen hat.

„Der Urmensch," schreibt der schon genannte L. Stein, „war nicht wie sein heutiger Nachkömmling, der Beherrscher des Tierreichs und der ganzen Natur, vielmehr ein höchst bedauernswertes, jammerseliges Geschöpf, das auf Bäumen und in Höhlen lebte, um sich vor den Angriffen noch wilderer und stärkerer Tiere zu schützen. . . . Vor der Erfindung des Gebrauchs von Feuer konnte der Mensch doch wohl nur in einem tropischen Klima leben und gedeihen, weil er nur dort an Baumfrüchten genügende Nahrung und an den Bäumen selbst Schutz gegen die Nachstellungen wilder Tiere fand, die ihm im Klettern nicht gewachsen waren. . . . Mit der Erfindung des Gebrauchs des Feuers beginnt die erste Epoche der Herrschaft des Menschen über die Natur[1]."

Stein schildert dann eingehend, wie die primitiven Menschen ursprünglich in geschlechtlicher Promiskuität lebten, wie erst allmählich die Einzelehe sich bildete und die sittlichen Begriffe anfingen. Es treten „Imperative auf, die nach und nach zu festen Reglementationen führen". „Die wilden Naturvölker", schreibt Haeckel, „die auf der niedersten Stufe noch keine Religion besitzen, verhalten sich in bezug auf ihre Sitten nicht verschieden von höheren sozialen Tieren[2]."

Die neuere ethnologische Forschung hat diese Phantasiebilder gründlich zerstört. Es gibt absolut gar keine uns bekannte Naturvölker ohne sittliche und religiöse Begriffe, ohne Sprache, ohne Feuer und künstliche Waffen, ohne jede soziale Organisation. Von den Schilderungen gewisser Gelehrter über das nahezu tierische Leben wilder Völker sagt Th.

[1] Die soziale Frage im Lichte der Philosophie, 67.
[2] Die Lebenswunder, Kap. 19.

Achelis, das sei „haltloses Phantasieren". (Vgl. oben S. 32 und S. 173 ff.). Die Religion ist, wie derselbe Ethnolog sagt, ein „Gemeingut unserer Rasse[1]". Dasselbe gilt von der Sittlichkeit, die unzertrennlich mit der Religion verknüpft ist, ja von ihr in gewisser Beziehung vorausgesetzt wird. Darüber besteht heute unter ernsten Ethnologen kein Zweifel.

Es bleibt also den Evolutionisten nur die zweite obengenannte Alternative. Sie müssen, wie den Weddas und Australnegern, auch den höheren Wirbeltieren Sittlichkeit zuschreiben. Das tun denn auch viele heute ganz beherzt. Besonders Herbert Spencer hat auf diesem Gebiete kühn die Fahne vorangetragen. Er hat, wie wir schon früher (5) erwähnt, eine ganze Tierethik konstruiert; er redet vom „Gewissen" der Tiere, von ihrer Nächstenliebe, von „vormenschlicher Gerechtigkeit". Auch Haeckel spricht von Sittlichkeit und Recht der Tiere. Hören wir:

„Die Anpassung der vereinigten Zellenindividuen aneinander und an die gemeinsamen Existenzbedingungen der Außenwelt ist die physiologische Grundlage der primitivsten Anfänge der Moral bei den Protisten. Alle Einzelligen, die ihr isoliertes Eremitenleben aufgegeben und sich zu Zoenobien oder Zellvereinen verbinden, sind eben dadurch schon gezwungen, ihren natürlichen Egoismus einzuschränken und wegen der Gemeinsamkeit der sozialen Interessen dem Altruismus Zugeständnisse zu machen. . . . Wenn eine Sitte von allen Mitgliedern der Gemeinschaft als wichtig und gültig anerkannt wird, ihre Befolgung gefordert, ihre Verletzung bestraft wird, so erhebt sie sich zum ‚Recht'. Das gilt schon von den Herden der sozialen Säugetiere (Affen, gesellige Raubtiere und Huftiere) und den Scharen der sozialen Vögel (Hühner, Gänse, Webervögel). Die Rechtsordnung, die sich hier durch höhere Entwicklung von sozialen Instinkten gebildet hat, ist besonders dann auffällig und derjenigen der Naturvölker gleichwertig, wenn einzelne hervorragende Personen (alte und starke Männchen) als Leiter der Herde (‚Leithammel') eine Art Herrschergewalt erworben haben und erfolgreich für Aufrechterhaltung der guten Sitte oder des Rechts sorgen. Manche von diesen organisierten Herden stehen in vielen Beziehungen sogar höher als die niedersten Stufen jener Wilden, deren Familien vereinzelt leben oder nur mit wenigen andern Familien zu lockern Stammesgemeinden zeitweilig verbunden sind." — Es führt „eine lange Kette vermittelnder Zwischenstufen von den Anfängen der Rechtsordnung bei den sozialen Primaten und andern Säugetieren zu derjenigen der wilden Naturvölker", und von diesen weiter bis zur „Rechtswissenschaft" der modernen Kulturvölker[2].

Ein wahrhaft erhebendes Bild! Eine unter Huftieren „hervorragende Person" sorgt als Leithammel für Aufrechterhaltung der guten Sitte

[1] Moderne Völkerkunde, Stuttgart 1896, 318.
[2] Die Lebenswunder, Kap. 18.

und des Rechtes! Eine Anschauung, die zu solchen Konsequenzen führt, spricht sich selbst das Urteil. Die Menschheit beobachtet seit Jahrtausenden das Leben und Treiben der Tiere in allen möglichen Lagen und Verhältnissen, und ihr Urteil ist längst fertig. Das Tier ist ein reines Sinnenwesen und ganz im Materiellen, Sinnlichen eingeschlossen. Weil es keine Allgemeinbegriffe zu bilden vermag, is es auch unfähig, die Beziehungen der Dinge zueinander, das Verhältnis von Mittel und Zweck zu erkennen, unfähig auf sich selbst zu reflektieren, sein früheres Tun mit dem jetzigen zu vergleichen, sich neue Ziele zu setzen, vollkommenere Mittel zu erfinden und so Fortschritte zu machen. Die Tiere zeigen manche Analogien zum Tun und Lassen des Menschen, das wußte man von jeher; aber diese erklären sich zur Genüge durch das sinnliche Erkennen und Begehren. Der Schöpfer hat für sie gedacht, ihnen ihren Zweck und die erforderlichen Triebe und Instinkte gegeben, so daß sie unbewußt die ihnen zugewiesene Aufgabe erfüllen. Sie selbst haben keine Idee von Pflicht und Recht, Tugend und Laster, ebensowenig als von Mathematik und Ästhetik, und eine Theorie, die genötigt ist, ihnen derlei Dinge anzudichten, ist in den Augen aller Unbefangenen genügend gerichtet.

2. Die Abstammungslehre ist nicht imstande, zu bestimmen, wen wir als Nebenmenschen oder Nächsten zu betrachten haben. Vielleicht wird mancher denken, die Frage, wie weit die Sittlichkeit auf der Stufe der Lebewesen hinabreiche, mag theoretisch ganz interessant sein, aber praktisch hat sie doch nur geringe Bedeutung; denn die Pflichten der Menschen untereinander bleiben doch dieselben. Aber gerade dieser Satz verrät die praktische Bedeutung der Frage. Was haben wir denn unter „Mitmenschen" zu verstehen? Nach theistischer Lehre ist die Antwort sehr einfach. Jeder Mensch, auch der Neger, der Kanake, der Feuerländer ist unser Nächster, auch er ist nach Gottes Ebenbild geschaffen und zur ewigen Seligkeit berufen. Dagegen sind Affen, Hunde, Pferde, nicht unsere Nächsten, weil sie keine vernünftige Seele haben, also auch nicht Gottes Ebenbilder sind. Sie stehen unermeßlich tief unter dem Menschen und sind zu seinem Dienste geschaffen.

Nach dem Anhänger der Deszendenzlehre dagegen gibt es genau gesprochen keine eigentlichen Arten. Der Mensch ist nicht wesentlich vom Tiere, und die Tiere sind auch nicht wesentlich voneinander verschieden. Wer ist also unser Nächster? Haben wir die Botokuden, die Ovahereros, die Australneger als unsere Nächsten zu betrachten oder nicht?

Antwortet der Evolutionist mit „ja", dann muß er wenigstens die höheren Wirbeltiere auch als unsere Nächsten gelten lassen. So wenig als zwischen Europäer und Australneger, existiert zwischen diesen und

den Affen, Hunden usw. ein Wesensunterschied. Was aber den graduellen Unterschied betrifft, so ist nach der eigenen Behauptung der Evolutionisten der Abstand des zivilisierten Europäers von den rohen Naturmenschen größer als zwischen diesen und vielen Affen und ähnlichen Tieren. Wenn wir nun die Australneger und Hottentotten als unsere Nächsten behandeln sollen, warum nicht auch die höheren Wirbeltiere? Denn daß die rohen Naturvölker auf zwei Beinen und aufrecht, die andern Säugetiere dagegen auf allen vieren umherlaufen, macht keinen Wesensunterschied. Sie müssen also zugeben, daß wir wie gegen die verwahrlosten Wilden, so auch gegen die höheren Wirbeltiere: Affen, Hunde, Elefanten, Pferde Pflichten der Nächstenliebe und Gerechtigkeit haben. Auch ihnen gegenüber gelten die sittlichen Gebote: nicht zu töten, zu stehlen. Die Elefantenjagden sind ebenso verwerflich als die Negerjagden der arabischen Sklavenhändler. Das Schlachten der Pferde und Kühe ist ungerecht und das Verzehren ihres Fleisches roher Kannibalismus.

Wohl wenige Deszendenzlehrer werden diese Folgerungen anzunehmen bereit sein. Bisher wenigstens hat man nichts davon gehört, daß sie sich gegen die höheren Wirbeltiere anders benehmen als die gewöhnlichen Menschenkinder. Sie werden also wohl oder übel die oben gestellte Frage mit „nein" beantworten und folglich leugnen müssen, daß die Hottentotten, die Buschmänner, die Bergdamaras u. dgl. unsere Nächsten und wir durch Pflichten der Liebe und Gerechtigkeit gegen sie gebunden seien. Wir haben dann auch das Recht, sie zu Sklaven zu machen, sie zu schlachten, wenn es uns beliebt. Die Reden in den Parlamenten über Pflichten der Menschlichkeit gegen die Wilden, von ihrem Recht auf Leben, Heimat u. dgl. beruhen auf törichten Humanitätsduseleien. Dann können wir von gewissen berüchtigten Reisenden lernen, wie wir mit diesen Horden zu verfahren haben.

3. Durch die *Leugnung der Willensfreiheit* zerstört die Abstammungslehre die ganze sittliche Ordnung. Der Mensch ist nach ihr nur ein Ausschnitt aus der gesamten Natur. Keine andern Kräfte sind in ihm tätig als sonst in der ganzen Natur. Hier ist aber alles an starre Notwendigkeit gebunden. Also kann es keine Freiheit des Menschen geben. Damit bricht die ganze sittliche Ordnung zusammen, denn ohne Willensfreiheit gibt es *keine Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit, kein Verdienst und keine Schuld* und folglich auch keine *Strafe* im Sinne einer Sühne (S. 51 f.). Mit Recht fordern deshalb viele evolutionistischen Kriminalisten die Beseitigung der Strafen durch Vorbeugungsmaßregeln.

Uns scheint übrigens, daß den Deszendenzlehrern eine andere Konsequenz aus ihren Prämissen viel näher läge. Warum den unverbesserlichen Verbrechern ebenso wie den Irrsinnigen, Siechen und Kranken

ein völlig nutzloses Dasein verlängern mit Kosten und Mühen, die nützlicher zu Kulturarbeiten, z. B. zum Getreide- und Kartoffelbau, verwendet würden? Warum sie nicht lieber gleich möglichst schmerzlos zum Tode befördern und so ihren Leiden ein Ende bereiten? Die meisten Evolutionisten gehen scheu an dieser Frage vorüber. Haeckel ist offenherziger[1].

„Das hehre Gebot der Nächstenliebe", meint er, sollte man „nicht auf den Menschen allein beschränken, sondern auch auf seine ‚nächsten Verwandten', die höheren Wirbeltiere, ausdehnen und überhaupt auf alle Tiere, bei denen wir auf Grund ihrer Gehirnorganisation bewußte Empfindung, das Bewußtsein von Lust und Schmerz annehmen dürfen. So sollten wir namentlich bei den Haustieren, die wir täglich in unserem Dienste verwenden, und deren Seelenverwandtschaft mit dem Menschen unzweifelhaft ist, darauf Bedacht nehmen, ihre bescheidenen Lebensfreuden zu vermehren und ihren Schmerz zu vermindern. Treue Hunde und edle Pferde, mit denen wir jahrelang zusammengelebt haben, und die wir lieben, töten wir mit Recht, wenn sie in hohem Alter hoffnungslos erkrankt sind und von schmerzlichen Leiden gepeinigt werden. Ebenso haben wir das Recht oder, wenn man will, die Pflicht, den schweren Leiden unserer Mitmenschen ein Ende zu bereiten, wenn schwere Krankheit ohne Hoffnung auf Besserung ihnen die Existenz unerträglich macht, und wenn sie selbst uns um ‚Erlösung vom Übel' bitten. . . . Viele erfahrene Ärzte, die ihren schweren Beruf mit reiner Menschenliebe und frei von dogmatischen Vorurteilen (!) ausüben, tragen kein Bedenken, die schweren Leiden von hoffnungslosen Kranken auf deren Wunsch durch eine Gabe Morphium oder Zyankalium abzukürzen; tatsächlich wird ja vielfach durch einen solchen plötzlichen schmerzlosen Tod nicht nur dem Notleidenden selbst, sondern auch seiner mitleidenden Familie der größte Dienst erwiesen".

Haeckel trägt dann allerdings Bedenken, diesen „Akt des Mitleids und der Vernunft" dem Belieben des einzelnen Arztes zu überlassen, derselbe müßte vielmehr „auf Beschluß einer Kommission von zuverlässigen und gewissenhaften Ärzten erfolgen. Ebenso müßte auch bei andern unheilbaren und schwer leidenden Kranken (z. B. Krebskranken) die ‚Erlösung vom Übel' nur dann durch eine Dosis schmerzlos und rasch wirkenden Giftes erfolgen, wenn sie ausdrücklich auf deren eigenen, eventuell gerichtlich protokollierten Wunsch geschähe und durch eine vereidete Kommission ausgeführt würde." Bei Irrsinnigen kann selbstverständlich von einem solchen gerichtlich protokollierten Wunsch nicht die Rede sein, bei ihnen wird also die Kommission ohne weiteres ihre Vertilgungstätigkeit beginnen dürfen. Diese Empfehlung des Massenmordes ist ganz konsequent. Wenn der Mensch nur ein weiter

[1] Die Lebenswunder, Kap. 5.

entwickeltes Tier ist und sich beim Tode vollständig in Staub auflöst, warum sollte er seinem Leben kein Ende bereiten dürfen, sobald ihm dieses nichts mehr bietet als Schmerz und Langeweile?

4. Die Deszendenzlehre untergräbt jede sittliche Ordnung, weil sie keinen Lebenszweck kennt. Eine sittliche Ordnung kann nur bestehen, wenn das menschliche Leben einen Zweck hat. Die sittliche Ordnung besteht vor allem in allgemeinen Geboten und Verboten. Um dem Menschen solche Gebote geben und ihm die Überzeugung beibringen zu können, er solle sich an dieselben halten, muß man wissen, wozu er da ist. Hat sein Leben keinen Zweck, so können wir ihm nicht mehr sagen, du mußt dieses tun und jenes meiden. Er gleicht dann einem Schiffer auf dem Ozean, der ohne Kompaß nicht weiß, wohin er den Lauf seines Schiffes richten soll. Nun gibt es aber nach den Deszendenzlehrern keinen Zweck des menschlichen Lebens, oder man kann wenigstens davon nichts wissen. Jede Teleologie gilt ihnen als Greuel. Also kann es nach ihnen auch keine sittliche Ordnung geben. Was sie so nennen, ist nichts als leerer Schall.

Mit dem Zweck verliert das menschliche Leben auch jeden Wert und jeden Sinn. Welche Bedeutung kann das zwecklose Leben noch haben? Der Mensch ist eine Eintagsfliege, die eine Weile sinnlos herumfliegt und dann spurlos verschwindet. Der unerbittliche Tod macht allem Sehnen und Streben, allem Fürchten und Hoffen, allem Lieben und Hassen ein rasches Ende für immer.

Drittes Kapitel.

Sanktion des Naturgesetzes.

§ 1. Begriff der Sanktion und ihr Verhältnis zur Pflicht.

1. Unter Sanktion verstehen wir hier die vom Gesetzgeber für die Übertretung oder Beobachtung des Gesetzes verordneten Strafen und Belohnungen. Nur durch die Aussicht auf Güter oder Übel kann man den Willen wirksam zur Beobachtung der Gesetze antreiben, ohne seine Freiheit aufzuheben. Die vom Gesetzgeber für die Beobachtung oder Übertretung des Gesetzes bestimmten Güter oder Übel heißen Belohnungen oder Strafen. Die Strafe ist also ein physisches Übel, das vom Gesetzgeber über

jemand verhängt wird wegen der Übertretung eines Gesetzes. Strafen kann nur, wer Gewalt über andere besitzt; belohnen dagegen jedermann[1].

2. Die Sanktion kann eine genügende oder ungenügende sein, je nachdem sie dem Willen einen ausreichend wirksamen Beweggrund zur Beobachtung des Gesetzes bietet oder nicht. So wäre eine öffentliche Rüge keine genügende Sanktion gegen den Diebstahl, namentlich in Anbetracht des Charakters derjenigen, die hauptsächlich der Versuchung zum Diebstahl ausgesetzt sind. Die genügende Sanktion kann wieder absolut oder relativ genügend sein, je nachdem sie für alle vom Gesetz Verpflichteten einen genügenden Antrieb liefert oder nicht. In bezug auf das Naturgesetz ist also jene Sanktion absolut genügend, die allen Menschen zu allen Zeiten und Orten einen wahrhaft wirksamen Beweggrund zur Beobachtung desselben bietet. Dieser Beweggrund muß deshalb von Zeit und Umständen unabhängig sein und in der Weise mächtig auf den Willen einwirken, daß dieser nie vernünftigerweise das Gesetz mißachten kann.

Mit andern Worten: um absolut genügend zu sein, muß die Strafe für die Übertretung des Naturgesetzes so groß sein, daß alle Genüsse, die man sich durch diese Übertretung verschaffen kann, den Vergleich mit der Strafe nicht auszuhalten vermögen, die Belohnung hingegen muß so groß sein, daß sie reichlich die bei der Beobachtung des Gesetzes gebrachten Opfer auszugleichen imstande ist.

3. Sanktion und Pflicht sind wohl zu unterscheiden (S. 400). Pflicht ist die Notwendigkeit, eine Handlung zu setzen, weil Gott sie unbedingt von uns fordert und wir sie deshalb nicht unterlassen können, ohne seine Autorität zu mißachten. Durch die Pflichtverletzung geben wir uns allerdings auch der göttlichen Gerechtigkeit, soviel von uns abhängt, preis: Gott erhält durch dieselbe gewissermaßen das Recht, mit uns nach seiner strafenden Gerechtigkeit zu verfahren, aber nur deshalb, weil die Gesetzesübertretung eine Mißachtung der göttlichen Autorität ist und weil er für diese Mißachtung Strafen angedroht hat. Die Sanktion setzt die Pflicht schon voraus. Sie wird dem Gesetze hinzugefügt, um der Pflicht Nachdruck zu verleihen, so daß, wenn die Pflicht aus sich nicht mächtig genug sein sollte, uns zum Guten anzuhalten, wenigstens die Furcht vor Strafe oder die Aussicht auf Belohnung uns dazu vermögen soll.

---

[1] Eingehend bespricht die Natur der Strafe Fr. Hartz in dem gelehrten und geistreichen Werke: „Wesen und Zweckbeziehung der Strafe", Münster i. W. 1914.

§ 2. Notwendigkeit einer genügenden Sanktion des Naturgesetzes.

1. Das Naturgesetz ist ein göttliches Gesetz, dessen Beobachtung von allen Menschen verlangt wird. Gott mußte also auch wirksame Mittel gebrauchen, um diese Beobachtung sicherzustellen. Würden wir nicht mit Recht einen Regenten unweise nennen, der zwar Gesetze erließe, aber keine wirksamen Mittel gebrauchte, um ihnen Achtung zu verschaffen? Das gilt auch von Gott. In Anbetracht der Freiheit des Menschen gab es aber zur Sicherung des Naturgesetzes kein anderes Mittel als die Sanktion. Physischer Zwang oder subjektive blinde Nötigung würden seine Freiheit aufheben. Nur die Aussicht auf Erlangung von Gütern im Fall der Beobachtung (Belohnung) und die Aussicht auf das Eintreffen von Übeln im Fall der Übertretung (Strafe) konnten ihn ohne Beeinträchtigung seiner Freiheit wirksam zur Befolgung des Gesetzes antreiben. Die Sanktion muß aber eine genügende sein. Denn eine ungenügende Sanktion wäre ein ungenügendes Mittel.

2. Die beständige Beobachtung des Naturgesetzes legt dem Menschen mitten in den Verlockungen zum Bösen viele und schwere Opfer auf. Oft verlangt die Tugend die Dahingabe der größten Güter, selbst des Lebens, und die geduldige Ertragung der schwersten Übel. Wäre es der Güte und Weisheit Gottes entsprechend, von seinen Geschöpfen unerbittlich diesen Kampf und diese Opfer zu fordern, ohne jede Aussicht auf Belohnung nach treu überstandenem Kampf? Es steht in Gottes Hand, königlich zu belohnen; sollte seine Güte von dieser Macht keinen Gebrauch machen? Sollte schließlich der getreue Diener, der im Dienste seines Herrn sich in allen Schwierigkeiten bewährt hat, nichts vor seinem Mitknechte voraushaben, der die Gebote seines Herrn verachtete? Gibt es aber eine Sanktion, so bürgt uns Gottes Vollkommenheit auch dafür, daß sie eine genügende und vollkommene sei.

3. Gott will, soviel an ihm liegt, alle Menschen selig machen (S. 114 ff.). Diese Seligkeit ist aber nur denen verheißen, welche sich auf das ewige Leben durch Einhaltung der sittlichen Ordnung vorbereiten (S. 148 ff.). Da nun diese Ordnung keine andere ist als die im Naturgesetz enthaltene, so ist an die Beobachtung des Naturgesetzes als notwendige Bedingung die Erlangung des ewigen Heils geknüpft. Wer die Gebote des Naturgesetzes hält, was ja nicht geschehen kann, ohne daß man auch die positiven Gesetze beobachtet, wird in das ewige Leben eingehen, wer nicht, wird dasselbe verlieren. Folglich hat das Naturgesetz eine vollkommene und genügende Sanktion. Die ewige Seligkeit ist ja der Inbegriff alles Guten.

4. Der oberste Zweck, zu dem Gott wie alle Geschöpfe so besonders die vernünftigen Wesen hinordnen mußte, ist seine Verherrlichung. Und zwar mußte er diesen Zweck nicht abhängig von der Einwilligung des Menschen, sondern unbedingt wollen. Er konnte nicht zugeben, daß die Menschen den höchsten Zweck der Schöpfung vereitelten. Das wäre aber der Fall, wenn die Bösen seine Gesetze verachten könnten, ohne dafür von seiner unendlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit Zeugnis ablegen zu müssen. Denn durch ihr sündiges Leben, ihre Empörung gegen seine Anordnungen verherrlichen sie Gott gewiß nicht. Wo bleibt also die Verherrlichung, die sie ihrem Schöpfer und Herrn schulden und die sie ihm freiwillig nicht leisten wollen? Dieselbe kann nur dadurch erreicht werden, daß sie wider ihren Willen die strafende Gerechtigkeit und unendliche Heiligkeit Gottes anerkennen müssen.

Wer jede göttliche Sanktion leugnen wollte, müßte annehmen, daß der Mensch nicht bloß dem einen oder andern, sondern allen Gesetzen des Allerhöchsten die Anerkennung versagen und sich somit seiner höchsten Autorität gänzlich entziehen könne. Wer sich sowohl dem gebietenden als dem strafenden Willen seines Gesetzgebers zu entziehen vermag, der kann sich tatsächlich von seiner Autorität vollständig lossagen. Praktisch wäre damit die Herrschaft Gottes über den Menschen beseitigt. Eine solche Folgerung widerspricht aber der unendlichen Größe und Majestät des ewigen Gesetzgebers. Irdischen Gesetzgebern, deren Macht beschränkt ist, kann sich der Mensch entziehen. Nicht so dem ewigen Gesetzgeber, dessen Macht und Herrschaft ohne Grenzen ist und der nicht dulden darf, daß irgendein Geschöpf sich derselben vollständig entziehe. In diesem Sinne sagt der hl. Augustinus: Niemand weder im Himmel noch auf Erden, weder im Guten noch im Bösen vermag der Herrschaft des ewigen Gesetzes zu entrinnen.

5. Ist es aber nicht eine Entwürdigung der sittlichen Ordnung, sie durch Strafe und Belohnung, also auf die Beweggründe der Furcht und Hoffnung zu stützen? Wir antworten mit der Gegenfrage: Ist es etwa entwürdigend, daß die Übertretung der Staatsgesetze mit Strafen geahndet wird? Gleichwie der menschliche Gesetzgeber bei der Strafandrohung keineswegs beabsichtigt, daß die Untergebenen aus bloßer Furcht handeln sollen, vielmehr wünscht, daß sie aus höheren, edleren Beweggründen die Gesetze beobachten, so versieht auch Gott das Naturgesetz mit einer Sanktion keineswegs in der Absicht, daß man nur oder wenigstens hauptsächlich durch Furcht und Hoffnung zum Guten angetrieben werde. Er wünscht vielmehr, daß wir aus vollkommeneren Beweggründen handeln, z. B. aus dem Beweggrund der Liebe und der Pflicht. Die Guten werden dies auch meistens tun.. Die hl. Theresia wünschte sich in die eine Hand eine brennende Fackel und in die andere

einen Eimer voll Wasser, um mit der einen den Himmel zu verbrennen und mit dem andern die Flammen der Hölle auszulöschen, damit die Menschen nur mehr aus reiner Liebe zu Gott handeln möchten.

Aber die große Masse der Menschen wird oft in Anbetracht ihrer Schwäche und Sündhaftigkeit zu solcher Höhe sich nicht zu erschwingen vermögen. Und doch muß der Beobachtung des Gesetzes durch Beweggründe nachgeholfen werden, welche für alle Menschen in allen Lagen passen. Der Gesetzgeber schaut bei Erlaß seiner Gesetze nicht auf die Bedürfnisse einzelner, sondern auf die des ganzen Gemeinwesens. Daraus, daß das Naturgesetz mit einer Sanktion versehen ist, folgt allerdings, daß die Erfüllung des Gesetzes aus Furcht und Hoffnung erlaubt sein muß, aber es folgt nicht, daß es keine höheren Beweggründe dafür gebe und daß es nicht des Menschen Bestreben sein solle, auch aus vollkommeneren Beweggründen zu handeln. Wo ist übrigens der Mensch, und sei er auch noch so heilig, der nicht zuweilen mitten im Sturm der Leidenschaften es notwendig hätte, alle Taue zu gebrauchen, um sein Schifflein vor dem Untergang zu bewahren?

§ 3. Die irdische unvollkommene Sanktion des Naturgesetzes.

Folgt die vollkommene Sanktion, deren Notwendigkeit wir gezeigt haben, schon in diesem irdischen Leben dem Naturgesetz, oder tritt sie erst im zukünftigen Leben ein?

1. Schon in diesem Leben ist eine gewisse Sanktion mit dem Naturgesetz verbunden. Dies ergibt sich aus der Tatsache, daß die Beobachtung des Naturgesetzes ihrer Natur nach schon hier auf Erden zu manchen Gütern führt, während die Übertretung desselben ihrer Natur nach mancherlei Übel im Gefolge hat. Die irdische Sanktion darf nicht als bloß äußerlich und zufällig mit dem Naturgesetz verbunden gedacht werden, sie wächst vielmehr naturgemäß aus dem Gesetze heraus. Was die Dinge ihrer Natur nach bewirken, das müssen wir als von Gott, dem Schöpfer und Ordner aller Dinge, gewollt und beabsichtigt ansehen[1].

Drei Arten von Gütern sind mit der Beobachtung und ebensoviele Arten von Übeln mit der Übertretung des Naturgesetzes schon in diesem Leben verbunden: die einen hängen wesentlich mit der Beobachtung oder Übertretung des Naturgesetzes zusammen, die andern naturgemäß, so daß sie durch zufällige Ursachen verhindert werden können; die dritten endlich sind bloß moralisch, d. h. durch Vermittlung oder

[1] S. Thom., C. gent. l. 3, c. 140. Meyer, Inst. iur. nat., I, 262.

wenigstens mit Abhängigkeit vom freien Willen anderer Menschen mit der Beobachtung oder Übertretung des Naturgesetzes verbunden[1].

Wesentlich hängen mit der Gesetzeserfüllung zusammen die Tugend oder die dauernde Fertigkeit und Neigung zum Guten, ferner das Bewußtsein getaner Pflicht. Mit der Übertretung dagegen kommt das Laster, der Hang zum Bösen, die Auflehnung der niederen Fähigkeiten gegen die höheren, die Unruhe des bösen Gewissens, innere Zerfahrenheit und Bitterkeit der Seele. Durch ein lasterhaftes Leben wird der Mensch in seinen geistigen Fähigkeiten abgestumpft und zum Sklaven seiner ungeregelten Begierden.

Naturgemäß ergibt sich hieraus der Friede und die Ruhe des Herzens, die ohne Zweifel zu den höchsten irdischen Gütern gehören. Nur auf dem Grunde des guten Gewissens gedeiht wahrer, dauernder Frohsinn. Ferner folgt naturgemäß auf Grund der körperlich-geistigen Natur des Menschen aus der Beobachtung des Naturgesetzes leibliches Wohlergehen, während die Übertretung desselben die Gesundheit untergräbt. Unmäßigkeit, Ausschweifung, Zügellosigkeit haben fast unausbleiblich Schmerzen, Krankheiten und nicht selten frühen Tod im Gefolge, während Mäßigkeit und Ordnung der Gesundheit förderlich sind. Hierzu rechne man noch die übeln Folgen ungebändigter Leidenschaften: Zorn, Haß, Neid, Trauer, Kummer — Leidenschaften, die so oft dem Menschen den Frieden des Herzens rauben und sein Gemüt mit Bitterkeit erfüllen. Der sittlich wohlgeordnete Mensch dagegen bleibt von diesen Übeln verschont und erhält Gesundheit, Kraft und Leben im Dienste des Guten.

Moralisch folgen der Tugend die Achtung, Liebe und Freundschaft der Mitmenschen, ihr Entgegenkommen und Vertrauen. Wer achtet und liebt nicht den ehrlichen, liebevollen, rechtschaffenen, keuschen, mäßigen Menschen? Das Gegenteil gilt vom Laster. Ihm folgt Mißtrauen, Verachtung, Schande. Niemand wird einen unmäßigen, ausschweifenden, unredlichen, unzuverlässigen, zornigen Menschen zum Freunde haben und ihm sein Vertrauen schenken wollen. Die Tugend adelt, das Laster macht verächtlich. Mit Recht sagt Seneca (Epist. 22), das Laster trinke den größten Teil seines Giftes selbst, und nicht minder wahr ist das schöne Wort des großen Kirchenlehrers von Hippo: „Du hast es befohlen, o Herr, und so ist es: jedes ungeregelte Gemüt ist sich selbst die Strafe[2]." Der Schmerz ist die Blüte der Sünde.

---

[1] Vgl. Tongiorgi, Philosophia moralis, Oeniponte 1867, n. 178.

[2] Confess. l. 1, c. 12: Iussisti, Domine, et sic est, ut omnis animus inordinatus poena sit sui ipsius. Shakespeare (König Lear) sagt:

Die Götter sind gerecht; aus unsern Sünden
Erschaffen sie das Werkzeug, uns zu strafen.

Nicht bloß in den Individuen fördert die Tugend das geistige und leibliche Wohl, während das Laster es untergräbt; sondern auch in der Gesellschaft: der Familie und dem Staat. Wo gedeiht wahres häusliches und gesellschaftliches Glück? Im Schatten der Gottesfurcht, Gerechtigkeit, Nächstenliebe, Mäßigkeit, Treue und Wahrhaftigkeit. Mit diesen Tugenden verschwindet das Glück aus Familie und Staat. Lebten alle Menschen beständig nach den Anforderungen des Naturgesetzes, so würde diese Erde trotz mancher unausbleiblichen Beschwerden zu einem halben Paradiese. Den größten Teil der Leiden bereiten sich die Menschen gegenseitig. Wer nennt das Elend, das seit den Tagen des ersten Brudermordes der Mensch über den Menschen gebracht durch Gewalt, Betrug, Verleumdung, Haß, Neid, Verfolgung und Krieg[1]? „Woher sind Krieg und Kämpfe unter euch? Nicht daher: von euern Gelüsten, welche Krieg führen in euern Gliedern?" (Jak. 4, 1.)

Es gibt also eine Sanktion des Sittengesetzes in diesem Leben, das lehrt uns die Erfahrung. Und so muß es auch sein, das sagt uns die Vernunft. Das Leben auf Erden ist eine Zeit der Bewährung und des Kampfes (S. 148 ff.). Wäre es nun der göttlichen Weisheit und Güte entsprechend, den Menschen mitten in diesen Kampf hineinzustellen mit der bloßen Aussicht auf die ewige Belohnung nach vieljährigem Ringen? Die Leidenschaften sind mächtig, und ringsum locken die Reize des Bösen. Das Gegenwärtige und Sinnliche wirkt heftig auf unsere verkehrten Neigungen, das Übersinnliche und Zukünftige aber läßt unser Herz oft kalt. Entspräche es Gottes Güte und Weisheit, den Menschen dem jahrelangen schweren Kampf anheimzugeben, ohne ihm ein schon im Kampfe selbst wirksames Gegengewicht gegen das Böse aufzuerlegen, ihm irgendeine Rast und Stärkung zu gewähren? Ein solches Gegengewicht konnte aber Gott nur dadurch schaffen, daß er mit der Beobachtung des Sittengesetzes mancherlei zeitliche Güter und mit der Übertretung desselben mancherlei Übel als naturgemäße Wirkung verband, mit andern Worten: durch Bestimmung einer irdischen Sanktion.

Ist es aber nicht eine Tatsache, daß man durch Schlechtigkeit und Betrügerei in der Welt oft viel weiter kommt als durch Tugend? und daß die Tugend oft mit Leiden und Übeln aller Art heimgesucht wird? Allerdings; aber die Schlechtigkeit ist nur aus zufälligen äußeren Ursachen dem Menschen nützlich, während die Tugend ihrer Natur nach Gutes und nur aus zufälligen äußeren Ursachen Übel im Gefolge hat. Würden allgemein die Menschen den Weg des Bösen betreten, so

[1] „Der Sturm der Leidenschaften hat mehr Menschenleben gekostet und mehr Länder verheert als Orkane, und ihre Flut hat mehr Städte weggespült als die des Wassers" (Lange, Über Gemütsbewegungen, 2).

würde die menschliche Gesellschaft bald zugrunde gehen. Das beweist zur Genüge, daß die Tugend aus sich das Wohlergehen fördert, das Laster dagegen es untergräbt. Übrigens sind auch bei den Bösen die Güter oft die Wirkung gewisser natürlicher Tugenden, deren auch der schlechteste Mensch nicht völlig bar ist, während umgekehrt auch der Gute sich durch seine Fehler mancherlei Übel zuzieht.

Damit man mit Grund eine irdische Sanktion des Naturgesetzes annehmen könne, genügt, daß ihrer Natur nach die Tugenden viele Güter, die Laster viele Übel im Gefolge haben. Daß die äußeren, bloß moralisch mit dem sittlichen Handeln verbundenen Güter, wie Reichtum, Macht und Ehre, sich nicht nach dem Verhältnis von Tugend und Laster verteilen, kommt daher, weil diese Güter nicht allein vom sittlichen Wandel des Menschen, sondern von vielen andern Ursachen abhängen. Sie sind vielfach bedingt von äußeren Umständen, rein natürlicher Begabung, Gunst oder Ungunst der Menschen. Die Gesundheit z. B. hängt nicht allein vom sittlichen Leben des Menschen ab, sondern auch von der angebornen Leibesbeschaffenheit, von äußeren Verhältnissen, von Klima, Ernährung, Arbeit, Unglücksfällen usw. Ganz verkehrt wäre es also, vom Stande der Gesundheit auf die Tugend zu schließen. Trotzdem bleibt wahr, daß der sittliche Lebenswandel seiner Natur nach die Gesundheit fördert, das Laster sie untergräbt.

Aber wie ist es mit der Güte und Gerechtigkeit Gottes vereinbar, daß die Guten nicht weniger, sondern eher mehr von zeitlichen Übeln heimgesucht werden als die Bösen? Schon vor dreitausend Jahren drohte die Wahrnehmung des irdischen Glückes der Gottlosen und der Trübsale der Gerechten dem Propheten zum Stein des Anstoßes zu werden (Ps. 72). Es gehört diese Frage zu den schwersten Problemen dieses Lebens[1].

Doch wenn von den Übeln der Gerechten die Rede ist, so darf man darunter nie jene Übel verstehen, welche wesentlich Folgen des Bösen sind. Jene Übel dagegen, die naturgemäß oder bloß moralisch sich aus dem Bösen ergeben, bleiben allerdings auch den Guten nicht erspart, aber sie sind bei ihnen nicht die Folgen ihres Tuns, sondern die Wirkungen äußerer, vom sittlichen Handeln unabhängiger Ursachen — es sei denn, daß auch der Gute sich sittlicher Fehltritte schuldig macht. Gleichwie die genannten irdischen Güter nicht bloß mit dem guten Verhalten des Menschen, sondern auch mit äußeren zufälligen Ursachen

[1] Vgl. über diese Frage das schöne Buch von (Bischof) Paul Keppler: „Leidensschule". Die volle Lösung des Leidensproblems hat uns allerdings erst das Christentum mit seiner Lehre vom Sündenfall und der Welterrettung durch das Kreuz gebracht. In cruce salus.

verbunden sind, so entspringen die entgegengesetzten Übel nicht allein aus sittlicher Verkehrtheit, sondern auch aus andern Ursachen, die nicht vom Menschen abhängen. Alle diese Ursachen unterstehen aber der Leitung der göttlichen Vorsehung. Gott ist nicht bloß Gesetzgeber, er ist auch Leiter und Lenker jedes einzelnen Menschen im besondern. Mag daher auch zuweilen scheinen, vom Standpunkte des Gesetzgebers sei eine andere Verteilung der irdischen Übel oder Güter angezeigt, so wird man doch dieses Urteil ändern, sobald man die Vorsehung Gottes ins Auge faßt. Gott weiß besser als wir, was einem jeden zu seinem Heile frommt. Mancher würde vielleicht den Weg des Guten verlassen, wenn ihm überall nur Lust und Freude lächelnd entgegenträte. Deshalb führt ihn Gott durch die harte Schule des Kreuzes. In der Hand der göttlichen Vorsehung sind diese Übel nicht Strafen, sondern Mittel zum Heile.

Das höchste Gut des Menschen ist die ewige Seligkeit im Jenseits. Der Wert aller irdischen Güter richtet sich nach dem Verhältnis und Zusammenhang, in dem sie mit diesem höchsten Gute stehen. Deshalb nimmt unter den irdischen Gütern die erste Rangstufe die Tugend ein und alles, was zum guten Lebenswandel mithilft. Dann folgt an zweiter Stelle die richtige Verfassung und Ordnung unserer Seelenkräfte, z. B. Klarheit und Schärfe des Verstandes, Energie des Willens und ähnliches. Die dritte Stelle nehmen die leiblichen Güter ein: Gesundheit, Kraft und langes Leben. Endlich kommen an vierter und letzter Stelle die äußeren Glücksgüter, die nur den Charakter von Mitteln für uns haben, wie Macht, Ansehen, Reichtum[1].

Wie muß sich nun Gott seiner Weisheit entsprechend bei Austeilung dieser irdischen Güter verhalten? Er muß denjenigen, die er liebt, vor allem zur Tugend verhelfen und von den übrigen Gütern ihnen so viel mitteilen oder entziehen, als zur Tugend und zum ewigen Heil ersprießlich ist. Nun sind aber die irdischen Güter nur zu oft Fallstricke des Bösen, Leiden und Trübsal dagegen die sichersten Führer zum Heile. Geht dem Menschen alles wohl, so vergißt er allzuleicht seine ewige Bestimmung und sucht sich in stolzem Selbstgenügen seinen Himmel auf Erden zu bauen. „Nichts kann der Mensch so wenig ertragen, als eine Reihe von glücklichen Tagen.“ In Leid und Mißgeschick dagegen beugt er sich demütig unter Gottes Hand, lernt beten, auf Gott vertrauen und richtet hoffend seinen Blick auf die ewigen Berge. Gar oft sind die Leiden nach dem schönen Ausdrucke eines Heiligen „Erbarmungen des Herrn“. Wie uns erst im Dunkel der Nacht die Pracht des Sternen-

[1] S. Thom., C. gent. l. 3, c. 141.

himmels aufleuchtet, so gewahren wir oft erst in der Nacht der Leiden die Schönheit und den Wert der ewigen Güter[1].

2. Beweisen die besprochenen Schwierigkeiten nicht, daß es gar keine irdische Sanktion gibt, so zeigen sie dagegen einleuchtend, daß diese Sanktion keine ausreichende ist. Welche Strafen werden für ihre Frevel denen zu teil, welche das Naturgesetz verachten? Gewiß, ihre Neigung zum Bösen wird stärker, den wahren Frieden des Herzens werden sie nie besitzen. Im übrigen aber geht ihnen alles scheinbar wohl: Gesundheit, Reichtum, Ehren, kurz alles, was die Welt zu bieten vermag, steht ihnen zu Gebote. Und was bedeuteten schließlich die Gewissensbisse, wenn die Sanktion des Naturgesetzes mit diesem Leben abgeschlossen wäre? Was sehen wir dagegen auf seiten der Tugendhaften? Wie oft ist ihr Leben eine Kette von Leiden und Trübsalen aller Art! Während das Laster triumphiert und sich der Ungerechtigkeit rühmt, wird die Unschuld mit Füßen getreten. „Oft weint die Tugend an den Festen, die das gekrönte Laster hält." Während der grausame und wollüstige Heinrich VIII. auf dem Throne allen Lüsten frönt und schließlich ungestört in seinem Bette stirbt, seufzen Hunderte von unschuldigen Opfern seiner Leidenschaften in den Kerkern, aus denen sie erst das Schaffot befreit. Dieses Bild wiederholt sich auf jeder Seite der Weltgeschichte. Sollte es wirklich für diese Ruchlosen, die hienieden allen Strafen entgingen, keine Sühne im Jenseits geben? Und sollten die Guten, die um der Gerechtigkeit willen hienieden ein Leben der Trübsal und Verfolgung führten, keinen andern Lohn ihrer Tugend erhalten als die Armut, Zurücksetzung, Verfolgung und Schmach, die sie vielleicht bis zum Tode am Kreuze erlitten? Wer das annehmen wollte, müßte die Tugend für eine Torheit erklären und denjenigen glücklich preisen, der, unbekümmert um die sittliche Ordnung, möglichst viel von den Erdengütern an sich zu reißen versteht. Eine solche Auffassung wäre auch eine Anklage gegen Gottes Gerechtigkeit. Würde Gott nicht aufhören, gerecht zu sein, wenn er erlauben könnte, daß den Verächtern seiner Gesetze weniger Übel zuteil würden als denjenigen, die sich in seinem Dienste abmühten? Nein, es muß eine ausgleichende Vergeltung stattfinden und schließlich die Gerechtigkeit obsiegen.

Ohne Ergänzung im Jenseits wäre die irdische Sanktion zweifellos völlig ungenügend. Gar oft muß man seiner Pflicht alle irdischen Güter, selbst das Leben opfern. Man denke an den ägyptischen Joseph

[1] Sehr wahr ist der Sinnspruch Fouqués:

Präg, o Herz, im Weltgedränge
Dir dies goldne Sprichwort ein:
Wär' dir nie die Welt zu enge,
Würde nie der Himmel dein!

im Hause des Putiphars, an die keusche Susanne, an den greisen Eleazar und die Makkabäer, die mit dem Tode ihr treues Festhalten am Gesetze büßten. Mit einem Wort hätte Thomas Morus sich aus Kerker und Banden befreien und alle seine Ehrenstellen wieder erlangen können. Wenn es keine Sanktion im Jenseits gibt, was hätte dann die christlichen Märtyrer abhalten sollen, dem Verlangen ihrer Verfolger zu willfahren, um ihr Leben zu retten? Etwa die Unschönheit der Tat? Die Furcht vor dem kategorischen Imperativ? Die Wahrung der eigenen Würde? Die Furcht vor der öffentlichen Meinung oder den Gewissensbissen? Ich glaube, jeder Unbefangene fühlt die Armseligkeit solcher Beweggründe in so feierlich ernsten Augenblicken, wo die höchsten Güter auf dem Spiele stehen und es sich um Sein oder Nichtsein handelt. Man wähne nicht, daß solche Fälle so selten seien. Man denke an den Arzt, den Priester, den Soldaten im Krieg, denen die Pflichttreue nicht selten die sichere Todesgefahr bringt. Übrigens kostet auch außerhalb solcher Fälle die Übung der Tugend einen beständigen, beschwerlichen Kampf, dessen Mühen keineswegs durch die irdischen Vorteile der Tugend aufgewogen werden, und wie die Menschen nun einmal sind, würden die wenigsten diesen Kampf ernstlich aufnehmen, wenn mit dem Tode alles zu Ende wäre.

§ 4. Nähere Bestimmung der vollkommenen Sanktion im Jenseits.

Worin besteht die vollkommene Sanktion, die des Menschen im jenseitigen Leben wartet?

1. Die Beantwortung dieser Frage führt uns auf den Ausgangspunkt unserer ethischen Untersuchungen zurück. Es ist die Bestimmung des Menschen auf Erden, durch Einhaltung der sittlichen Ordnung sich Gott zu unterwerfen, ihm als seinem höchsten Herrn zu huldigen (S. 106 ff.). An die Erfüllung dieser Aufgabe ist die Verheißung der vollkommenen Glückseligkeit geknüpft (S. 148 ff.). Diese Glückseligkeit ist also der für die Beobachtung des Sittengesetzes in Aussicht gestellte Lohn, der Verlust derselben die den Bösen angedrohte Strafe. In des Menschen Hand ist die Wahl gelegt, ob er hienieden sich Gott unterwerfen und dadurch in das ewige Leben eingehen oder aber mit Verachtung der göttlichen Gebote seinen bösen Begierden dienen und so die Seligkeit verscherzen will.

2. Aber ist die Sanktion im Jenseits eine ewige, nie endende? In bezug auf die Belohnung kann an der Ewigkeit der Dauer kein Zweifel sein. Eine vollkommene Glückseligkeit, deren Verlust man fürch-

ten muß, ist ein innerer Widerspruch. Die ewige Dauer gehört zum Wesen der vollkommenen Glückseligkeit (S. 115).

Nicht minder muß auch die Strafe, d. h. der Verlust der vollkommenen Glückseligkeit, als eine ewige gedacht werden. Wenigstens läßt schon die bloße Vernunft als äußerst angemessen erscheinen, was der christliche Glaube über die Ewigkeit der Höllenstrafen lehrt. Der Mensch muß oft der sittlichen Ordnung alles Irdische — selbst das Leben — opfern. Was kann nun imstande sein, ihn in allen Kämpfen, trotz aller Opfer, auf der Bahn des Guten zu erhalten? Nur der Gedanke, daß eine Ewigkeit auf dem Spiele steht, daß die ewige Glückseligkeit, einmal verloren, unwiederbringlich verloren ist.

Denken wir uns den Menschen mitten im Kampf mit den tobenden Leidenschaften, wenn Zorn, Haß, Liebe, Verzweiflung wild im Herzen stürmen, wenn Ehre, Vermögen, das Leben teurer Angehöriger oder das eigene auf dem Spiele stehen, wenn alles mit blinder Gewalt zum Bösen hinzieht, würde wohl der Gedanke ihn genügend vom Bösen abschrecken: Du wirst dafür im Jenseits auf lange Zeit gestraft werden, jedoch nicht ewig? Die Strafen des Jenseits machen schon an sich schwachen Eindruck auf den sinnlichen Menschen. Wenn er sich nun der tröstenden Hoffnung hingeben könnte, daß auch für ihn trotz aller Sünden und Frevel die Stunde der Erlösung, die Zeit ewigen Glückes schlagen werde, hätte er dann wohl einen genügenden Halt in allen Versuchungen und Stürmen? Wenn selbst die feste Überzeugung von der Ewigkeit der Strafen sich oft ohnmächtig erweist gegen die Verlockung des Bösen, was würde geschehen, wenn auch der Verächter der sittlichen Ordnung sich mit der Aussicht auf die ewige Seligkeit trösten könnte[1]?

Die sittliche Ordnung wird nur dann eine wirksame Stütze haben, wenn die Menschen sich sagen müssen: Mit diesem Leben ist die Zeit der Vorbereitung und Prüfung, die Zeit des Verdienstes vorüber. Könnten sie hoffen, nach dem Tode das hier auf Erden Versäumte nachzuholen, würden wohl die allerwenigsten sich ernstlich um ihre höchste Lebensaufgabe kümmern. Wir betrachten es deshalb als eine Forderung der göttlichen Weisheit und Heiligkeit, daß mit dem Tode die Zeit der Aussaat und des Verdienstes endgültig abgeschlossen sei. Der Tod entscheidet also unabänderlich über des Menschen ewiges Los. Wer als Feind Gottes aus diesem Leben scheidet, wird keine Gelegenheit mehr finden,

---

[1] Sehr schön sagt der hl. Hieronymus (In Ionam, c. 3): „Denke dir Jahre, so viele du willst, und verdoppele die Zeiten, häufe Zeiträume auf Zeiträume für die Qualen: ist schließlich das Ende aller gleich, so wird alles Vergangene für nichts geachtet. Denn wir kümmern uns nicht um das, was wir einst gewesen sind, sondern um das, was wir ewig sein werden.“ Non quaerimus, quid aliquando fuerimus, sed quid semper futuri simus.

durch Buße den erzürnten Richter zu versöhnen und sich den Himmel zu verdienen. Wo der Baum hinfällt, bleibt er liegen.

Aber muß die Strafe nicht an erster Stelle auf die Besserung des Verbrechers abzielen? Und wie kann die Strafe diesen Zweck erreichen, wenn sie ewig dauert? Der erste Zweck der öffentlichen Strafe ist nicht die Besserung des Schuldigen. Den Mörder tötet man nicht, um ihn zu bessern. Wäre der erste Zweck der Strafe die Besserung des Schuldigen, so müßte man die Bestrafung eines unverbesserlichen Bösewichts für unnütz und ungerecht halten.

Der Zweck der Strafe in einem Gemeinwesen ist das öffentliche Wohl. Um vor der Übertretung zurückzuschrecken, wird zugleich mit dem Gesetz die Strafe angedroht, promulgiert; ist trotz dieser Androhung das Gesetz übertreten worden, so wird die angedrohte Strafe verhängt, um die gestörte Ordnung wieder herzustellen. Die Verhängung der Strafe zeigt nicht nur dem Missetäter, sondern auch allen Gliedern der Gemeinschaft, daß man nicht ungeahndet die gesetzliche Ordnung durchbrechen kann. Untergeordnet soll dann die Strafe, so weit tunlich, der Besserung des Delinquenten dienen. Das gilt auch von der von Gott verhängten Strafe. Diese verhängte Strafe bezweckt die Wiederherstellung der sittlichen Ordnung. Gott muß seine Verherrlichung durch die vernünftigen Geschöpfe unbedingt wollen. Diese Verherrlichung besteht aber in der Huldigung und Unterwerfung der vernünftigen Wesen unter ihren Schöpfer und Herrn. Leisten sie diese Huldigung hier auf Erden frei, so verwandelt sie sich im Jenseits in den beseligenden Besitz des höchsten Gutes; verweigern sie dieselbe, so werden sie einst gezwungen sich beugen und von Gottes unendlicher Vollkommenheit Zeugnis ablegen müssen. Gott würde aufhören weise zu sein, wenn er den höchsten Weltzweck durch den bösen Willen seiner Geschöpfe vereiteln ließe.

Besteht denn, so wendet man noch ein, nicht ein völliges Mißverhältnis zwischen der ewigen Strafe und einem Vergehen, welches vielleicht in wenigen Augenblicken begangen wird? Allerdings, wenn man bloß an die Zeit denkt; aber bei keinem Richterstuhl wird bloß auf die Zeit Rücksicht genommen und die Größe der Strafe nach der Dauer des Verbrechens gemessen. Der Mord ist vielleicht das Werk weniger Augenblicke. Wird er deshalb nur kurze Zeit bestraft? In allen Kulturstaaten wird er wenigstens mit lebenslänglichem Gefängnis geahndet, in den meisten sogar mit dem Tode, der ja auch in gewissem Sinne eine ewige Strafe ist, weil er den Verbrecher für immer aus der menschlichen Gesellschaft ausscheidet. Richtet man dagegen seinen Blick auf die Größe der Schuld, so übersteigt die ewige Strafe keineswegs das Maß dessen, was der Sünde gebührt. Ja von

diesem Standpunkt erscheint die Ewigkeit der Strafe eher als eine Forderung der unendlichen Gerechtigkeit.

Sünde ist die Übertretung eines göttlichen Gebotes, mithin eine wenigstens virtuelle *Verachtung der göttlichen Autorität, eine Beleidigung des Unendlichen*. Darin liegt aber eine in gewissem Sinne unendliche Bosheit. Je größer die Majestät des Beleidigten, um so größer ist auch die Beleidigung. Beschimpft z. B. ein Knecht seinen Herrn, so ist die Beschimpfung größer, als wenn er seinen Mitknecht beschimpft; würde er aber einen Fürsten oder König beschimpfen, so wäre die Beschimpfung noch viel größer. Ist der Abstand zwischen dem Beleidiger und dem Beleidigten unendlich, so wird auch die Beleidigung in gewisser Beziehung unendlich[1], d. h. so groß, daß kein reines Geschöpf dieselbe vollkommen zu sühnen vermag. Denn alle guten Werke des Geschöpfes, möchten sie auch noch so lange fortgesetzt werden, behalten immer einen endlichen Wert, vermögen also nie die unermeßliche Sündenschuld zu tilgen. Wenn ein Bettler einen König gröblich beschimpft hat, so wird diese Untat durch bloße Abbitte und Ehrenbezeigungen des Bettlers keineswegs genügend gesühnt. Um wie viel mehr gilt dieses von den Beleidigungen, die das Geschöpf dem Schöpfer zugefügt!

Welche Strafe verdienen nun Vergehen, die durch keine, auch noch so lange fortgesetzten guten Werke vollkommen gesühnt werden können? Eine solche, die ewig dauert. Man denke sich jeden beliebigen Zeitraum, immer wird es wahr bleiben, daß die Sünde noch nicht vollkommen ihre gebührende Strafe gefunden, mithin den Anforderungen der strafenden Gerechtigkeit noch nicht Genüge geschehen ist[2]. Um die Ewigkeit der Sündenstrafen zu begreifen, müssen wir eben vor Augen behalten, was es heißt, daß der armselige Erdenwurm sich gegen seinen Schöpfer, das Nichts gegen die unendliche Majestät Gottes auflehnt!

Hierzu kommt noch eine andere Erwägung. Durch die schwere Sünde wendet sich der Mensch von Gott, seinem Endziele, ab und zieht ihm ein geschaffenes Gut vor. Denn er weiß, daß er das geschaffene Gut nicht erstreben und besitzen kann, ohne Gott zu beleidigen, sich von ihm, seinem Endziel abzuwenden und sich in einen Zustand zu versetzen, in dem er *aus sich* dieses Endziel nicht mehr erreichen kann. Trotzdem wählt er das geschaffene Gut und verzichtet damit, *so viel auf ihn ankommt*, auf den Besitz des unendlichen Gutes und seines Endzieles. Gott zieht nur sozusagen die richtige Konsequenz aus diesem Verhalten des Menschen, wenn er ihn für immer seines Endzieles, der ewigen Seligkeit, beraubt.

---

[1] S. Thom., Compend. th. ad Fr. Reg. c. 187.
[2] Lessius, De divinis perfect. l. 13, n. 187.

Ist aber Gott nicht unendlich gut? Widerspricht es nicht seiner unendlichen Barmherzigkeit, seine Geschöpfe ewig zu strafen? Freilich ist er unendlich barmherzig, aber auch unendlich gerecht, weise und heilig. Gerechtigkeit und Barmherzigkeit stehen zugleich an seinem Herrscherthrone. Seine Güte kann nie in schwächliche Nachgiebigkeit ausarten. Mit Recht verdiente ein Herrscher Tadel, der aus Güte seine Gesetze mit Füßen treten und seine Autorität mißachten ließe. So würde auch Gott unweise handeln, wollte er nicht das notwendige Mittel gebrauchen, um seinen Gesetzen Achtung zu verschaffen und alle geschaffenen Wesen sich dienstbar zu machen. Hienieden zeigt Gott seine Güte und Langmut. Wer seine Vaterhand von sich weist, wird im Jenseits in die Hände des gerechten Richters fallen.

Viertes Kapitel.

Eigenschaften des Naturgesetzes.

Dasein, Wesen, Verpflichtung und Sanktion des Naturgesetzes haben uns bisher beschäftigt. Es bleiben uns noch einige Eigenschaften desselben zu betrachten, nämlich die Einheit, Allgemeinheit und Unveränderlichkeit.

§ 1. Einheit des Naturgesetzes.

1. Das Naturgesetz enthält viele Vorschriften, wie: Du sollst nicht töten, stehlen, ehebrechen, du sollst Vater und Mutter ehren. Diese Gebote haben schon insofern eine Einheit unter sich, als sie alle unmittelbar von demselben göttlichen Gesetzgeber ausgehen. Sie haben ferner alle denselben Zweck, nämlich die richtige Hinordnung des menschlichen Verhaltens zum ewigen Ziele. Weiterhin kommen sie alle darin überein, daß sie das von Natur aus Gute und Böse zum Gegenstande haben. Doch nicht von dieser Einheit sprechen wir hier. Wir wollen vielmehr wissen, ob es ein einzelnes allgemeines Gebot gebe, welches alle andern natürlichen Sittengebote in sich begreife, so daß sie sich alle auf dieses eine Gebot zurückführen und auch aus demselben herleiten lassen. Mit andern Worten, es fragt sich, ob es unter den sittlichen Geboten eines gebe, welches sowohl letztes Reduktivprinzip als erstes Deduktivprinzip aller übrigen Vorschriften des Naturgesetzes sei.

Ist diese Frage zu bejahen, so haben die natürlichen Sittengebote eine innere Einheit im strengen Sinne des Wortes, weil sich in allen ein gemeinsames Element wiederfindet, das sie unterein-

ander verbindet und das in seiner abstraktesten Fassung in dem obersten Deduktivprinzip, in seinen konkreten Anwendungen und Modifikationen in den hergeleiteten Prinzipien ausgedrückt ist, gleichwie dasselbe Licht je nach der verschiedenen Strahlenbrechung in verschiedene Farben zerlegt wird. Daraus erklärt sich dann auch, warum man bald in der Einzahl vom Naturgesetz, bald in der Mehrzahl von natürlichen Sittengesetzen redet.

2. Wir behaupten nun, es gebe ein solches oberstes natürliches Sittengebot, auf welches sich alle andern zurückführen und aus dem sie sich herleiten lassen. Dasselbe lautet, wie der hl. Thomas (1. 2., 2. 94, a. 2) es ausdrückt: „*Tue das Gute und meide das Böse.*“ Du sollst alles Böse meiden und das Gute, d. h. das dem Menschen als vernünftigem Wesen Geziemende tun, soweit es *notwendig* ist, damit du als Mensch wohlgeordnet oder gut seiest.

3. Die Richtigkeit unserer Behauptung ergibt sich aus dem Wesen des sittlich Guten. Dasselbe besteht in der Angemessenheit einer Handlung mit der vernünftigen Natur des Menschen. Da nun die natürlichen Sittengebote darin übereinkommen, daß sie alles dem Menschen als Vernunftwesen Ungeziemende verbieten oder das ihm Geziemende, soweit es zur richtigen Ordnung notwendig ist, gebieten, so können sie alle auf das genannte Gebot zurückgeführt werden.

Wenn ich z. B. frage: Darf ich dem Nebenmenschen heimlich sein Eigentum wegnehmen? so lautet die Antwort: Nein, denn das ist Diebstahl, und das Naturgesetz sagt: Du sollst nicht stehlen. Frage ich weiter: Warum ist es verboten zu stehlen? so ist die Antwort: Weil ein geordnetes Zusammenleben der Menschen unmöglich wäre, wenn jeder dem andern das Seinige stehlen dürfte. Es ist aber ein Gebot des Naturgesetzes, alles zu vermeiden, was mit einem geordneten Zusammenleben unvereinbar ist. Nun kann ich noch weiter fragen: Warum ist es ein Gebot des Naturgesetzes, alles zu vermeiden, was mit dem Zusammenleben unverträglich ist? Jetzt muß ich endlich antworten: Weil dieses dem Menschen, der seiner Natur nach ein soziales Wesen ist, widerspricht oder böse ist und das Naturgesetz fordert, man solle das Böse meiden. Will ich noch weiter fragen: Warum soll ich das Gute tun und das Böse meiden, so läßt sich auf diese Frage mit *keinem höheren und allgemeineren Gesetze antworten*. Ich kann zwar auch für dieses oberste Sittengebot die (metaphysischen) Gründe angeben, aber mich nicht mehr auf ein *Sittengebot* berufen, um es zu begründen.

Was wir hier an dem Beispiel der Pflichten gegen den Nächsten gezeigt, ließe sich in gleicher Weise auf die Pflichten des Menschen gegen Gott und gegen sich selbst anwenden. Immer kommt man auf dem Wege der Analyse zu dem obengenannten Sittengebot als dem gemein-

samen, letzten Grund aller Vorschriften. Mit Recht wird es also das letzte Reduktivprinzip in der sittlichen Ordnung genannt.

Es ist aber auch das erste Deduktivprinzip, aus dem sich alle Vorschriften des natürlichen Sittengesetzes herleiten lassen. Es schreibt alles vor, was notwendig ist, damit der Mensch nach allen seinen Beziehungen zu sich und andern so geordnet sei, wie es sich für ihn als vernünftiges Wesen geziemt. Um zu wissen, was das Naturgesetz von ihm verlange, braucht sich deshalb jeder nur in den verschiedenen Lagen seines Lebens zu fragen, was diese Ordnung von ihm erheische. Wir haben dieses schon früher bei Erklärung der sittlichen Norm gezeigt (S. 202ff.). Der Unterschied zwischen dem obersten Moralprinzip und dem obersten Sittengebot besteht bloß darin, daß nur das letztere eine Verpflichtung ausdrückt, und daß dasselbe einen geringeren Umfang hat als das erstere, indem es nicht alles Gute umfaßt, sondern bloß, was zur richtigen Ordnung notwendig ist.

4. Die Moralphilosophie unterscheidet sich also in der inneren Einheit von den übrigen Teilen der Philosophie. Sie allein hat ein oberstes Deduktivprinzip, aus dem sich alle sittlichen Vorschriften herleiten lassen. Die Metaphysik z. B. hat wohl ein Reduktivprinzip, auf das sich alle übrigen als ihren letzten Grund zurückführen lassen, aber sie kann ihre Sätze nicht aus irgendeinem allgemeinen Prinzip herleiten. Die Ethik dagegen hat ein solches Deduktivprinzip. Sie muß freilich dieses oberste Prinzip begründen und erklären; aber ist es einmal festgestellt, so wird es zu einer unerschöpflichen Quelle von Schlußfolgerungen. Der erste allgemeine Teil der Ethik, der es mit der Auffindung und Darlegung des obersten Deduktivprinzips zu tun hat, ist also analytisch, während der zweite synthetisch sein wird.

§ 2. Allgemeingültigkeit des Naturgesetzes. Allgemeine Moral.

Gilt das Naturgesetz nur für bestimmte Kreise oder gilt es für alle Menschen und alle Verhältnisse ohne Ausnahme? Die Beweise, die wir oben (S. 387ff.) für das Dasein des Naturgesetzes vorgebracht, zeigen auch seine Allgemeingültigkeit.

Das Naturgesetz ist sozusagen die notwendige Aussteuer der menschlichen Natur und wird durch das natürliche Licht der Vernunft kundgetan. Deshalb ist das Gebiet seiner Gültigkeit so allgemein als das Gebiet der menschlichen Natur selbst. Es verpflichtet mich nicht aus dem Grunde, weil ich ein Deutscher oder ein Engländer, ein Gelehrter oder ein Bauer, reich oder arm, sondern weil ich Mensch bin. Die Vernunft befiehlt mir, daß ich als Mensch die mir geziemende Ord-

nung einhalte, und zwar nicht bloß heute oder morgen, hier oder dort, sondern immer und überall. Es ist deshalb keine Lage denkbar, in welcher das Naturgesetz den Menschen nicht verpflichtete. Der Staatsmann ist ebenso an das Naturgesetz gebunden als der Privatmann; der Künstler und Literat, der Fabrikant und der Kaufmann ebenso als der ungelehrteste Bauer und Tagelöhner; der Kulturmensch ebenso als der Wilde, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil sie alle Menschen sind.

Das Naturgesetz gebietet oder verbietet das seiner Natur nach Gute oder Böse und mithin allgemein. Lüge, Meineid, Betrug sind nicht deshalb verboten, weil derjenige, der diese Handlungen begeht, ein Franzose oder ein Amerikaner, ein Gelehrter oder ein Künstler oder sonst etwas ist, sondern weil sie ihrer Natur nach verwerflich sind. Das Verbot trifft sozusagen die Handlung selbst und begleitet sie immer und überall. Wo immer jemand einen Meineid oder Betrug begehen will, tritt ihm das Naturgesetz mit seinem Verbote entgegen. Es ist also ein großer Irrtum, wenn man die Moral aus dem Wirtschaftsleben oder der Politik oder sonst einer Sphäre menschlicher Tätigkeit verbannen will.

Hierdurch gewinnt das früher (S. 172 ff.) über die allgemeine Moral Gesagte neues Licht. Die allgemeine Moral ist nichts weiter als das allgemeingültige Naturgesetz. Wer das Dasein einer allgemeinen Moral leugnet, muß auch das Naturgesetz leugnen, wer umgekehrt die allgemeine Moral annimmt, muß notwendig das Naturgesetz annehmen. Denn eine zu allen Zeiten und an allen Orten gültige Moral läßt sich nur erklären aus der Natur des Menschen, die allein immer und überall dieselbe bleibt. Diese Moral setzt auch notwendig einen Gesetzgeber voraus, der nicht bloß über diesen und jenen Menschen, sondern über die menschliche Natur selbst Herrschergewalt besitzt. Dieser kann kein anderer sein als der Schöpfer.

§ 3. Promulgation des Naturgesetzes.

I. Das Naturgesetz gilt für alle Menschen immer und überall und in allen Lagen. Ein Gesetz verpflichtet aber nur unter Voraussetzung der genügenden Promulgation, und da das Naturgesetz durch die natürliche Vernunft promulgiert wird, so fragt sich: hat Gott das Naturgesetz durch das natürliche Licht der Vernunft in der Weise kundgetan, daß es allen Menschen irgendwie, wenigstens in seinen allgemeinen Umrissen bekannt ist? Selbstverständlich ist nur von Menschen die Rede, welche den vollen Vernunftgebrauch haben und in den gewöhnlichen gesellschaftlichen Bedingungen aufgewachsen sind. Kinder, Irr- und Blödsinnige kommen also nicht in Betracht; ebensowenig Menschen, die vielleicht

außerhalb jedes menschlichen Verkehrs aufgewachsen sind. Als soziales Wesen kann sich der Mensch nur innerhalb der Gesellschaft normal entwickeln.

Um die aufgeworfene Frage zu lösen, müssen wir mehrere Arten von Geboten im Naturgesetz unterscheiden.

Die erste Art umfaßt die allgemeinsten Sittenvorschriften, welche sich auf keinen Gegenstand im besonderen beziehen, sondern nur in ganz allgemeinen Umrissen das Verhalten des Menschen regeln. Derartige Vorschriften sind: man soll das Gute tun und das Böse meiden; man soll leben, wie es sich für einen vernünftigen Menschen geziemt; man soll die rechte, dem Menschen als vernünftigem Wesen zukommende Ordnung einhalten; was man nicht gern von andern erduldet, soll man auch selbst andern nicht zufügen u. dgl.

Zur zweiten Art gehören jene Sittengebote, die sich durch Schlußfolgerung aus den Geboten der ersten Klasse unmittelbar ergeben, sobald diese letzteren auf das Verhältnis des Menschen zu Gott, zu seinen Nebenmenschen, zu sich selbst ganz allgemein angewendet werden. Solche Gebote sind: Du sollst Gott verehren; du sollst Vater und Mutter ehren; du sollst jedem das Seinige geben und niemand Unrecht zufügen; du sollst die Mäßigkeit beobachten. Diese Sittengebote sind nicht mehr so allgemein und unbestimmt wie die der ersten Art, sondern gehen schon auf ein bestimmtes Verhältnis des Menschen, wenn auch bloß im allgemeinen[1].

Die dritte Art begreift jene Vorschriften, die sich aus den beiden ersten Arten durch einleuchtende Folgerung unmittelbar ergeben, sobald man sie auf bestimmte Handlungen anwendet. Diese Gebote haben bestimmte Arten von Handlungen zum Gegenstand, während die der zweiten Art sich bloß mit dem Verhalten des Menschen in bestimmten Verhältnissen befassen. Gebote dieser Art sind: Du sollst nicht töten, ehebrechen, stehlen, falsches Zeugnis ablegen; du sollst eingegangene Verträge halten; du sollst Gott allein anbeten, seinen Namen nicht eitel nennen. Die Gebote des Dekalogs gehören zu dieser dritten Klasse, mit Ausnahme des vierten Gebotes (Du sollst Vater und Mutter ehren), das in seiner allgemeinen Fassung zur zweiten Art gehört.

Sittengebote der vierten Art sind alle weiteren Vorschriften, die aus den genannten durch nicht völlig von selbst einleuchtende Schlußfolgerungen abgeleitet werden. Diese Gebote gehen schon mehr in das

[1] Der hl. Thomas (S. th. 1, 2, q. 94, a. 4 et 6) betrachtet die beiden genannten Arten von Sittengeboten nur als eine Art und faßt sie unter dem gemeinsamen Namen praecepta prima et communissima zusammen.

einzelne und beziehen sich auf Handlungen, zu deren Beurteilung es tieferen Nachdenkens bedarf.

II. 1. *In bezug auf die Sittengebote der ersten Art kann kein Mensch in völliger Unwissenheit leben, auch nicht in unverschuldeter.*

Das beweist vor allem die Tatsache, daß es kein noch so verkommenes Volk gibt, welches nicht die Begriffe von gut und bös besäße und erkennte, daß man das Gute tun, das Böse meiden, daß der Mensch sich nicht wie ein vernunftloses Tier betragen solle u. a.[1] Die allgemeinsten sittlichen Grundsätze sind auch so einleuchtend, daß sie sich von selbst dem Auge des Geistes mit voller Klarheit aufdrängen. Wie es keinen Menschen gibt, der nicht einsieht, daß dieselbe Sache nicht zugleich und unter derselben Rücksicht sein und nicht sein kann, so gibt es auch keinen, der nicht einsähe, daß man das Gute tun und das Böse meiden, daß man sich nicht unvernünftig betragen solle. Auch der verkommenste Mensch wird sein Betragen verurteilen, wenn man ihm die Überzeugung beibringt, dasselbe sei unvernünftig. Er weiß also, daß man sich vernünftig betragen soll.

Gott, der allweise Schöpfer und Ordner der Dinge, konnte auch den Menschen nicht auf die Erde setzen, ohne ihm einen Kompaß für seine Pilgerfahrt mitzugeben. Dieser notwendige Kompaß sind die allgemeinsten sittlichen Grundsätze, welche in groben Umrissen das ganze Sittengesetz enthalten. Sie mußten also in einer Weise dem Menschen ins Herz geschrieben werden, daß sie weder durch die Stürme der Leidenschaften noch durch den Wechsel der Zeiten und Länder daraus vertilgt werden konnten. Denn wären einmal alle sittlichen Grundsätze aus seinem Herzen verschwunden, so könnte der Mensch auf Erden sich nicht mehr zurechtfinden, nicht wieder zu sittlichen Grundsätzen gelangen. Er gliche einem Blinden, der die Farben nicht mehr unterscheiden kann, weil er die Sehkraft verloren. Beständige Nacht auf sittlichem Gebiete wäre sein Los. Dann würde auch Gott den Zweck nicht erreichen, um dessentwillen er den Menschen auf die Erde gesetzt hat.

Es gibt also keinen noch so verlassenen, unwissenden, verwahrlosten Menschen innerhalb der menschlichen Gesellschaft, der nicht noch einen schwachen Widerschein des ewigen Gesetzes in seinem Geiste besäße, einen matten Strahl des göttlichen Lichtes, mit dessen Hilfe der redlich Ringende sich aus den dunklen Irrgängen des Irrtums an das Tageslicht der Wahrheit emporarbeiten und den Weg zum Vaterhause finden könnte.

2. Aus den allgemeinsten Grundsätzen folgen die *sittlichen Gesetze der zweiten Art* mit unmittelbarer Evidenz, *wenigstens*

[1] Vgl. oben S. 173 ff.; Cathrein, Die Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit.

insoweit die Verhältnisse bekannt sind, auf welche sie sich beziehen. Wenn es einleuchtend ist, daß der Mensch vernünftig leben soll, so folgt unmittelbar, daß er kein Unrecht tun, jedem das Seinige geben, Gott verehren, die Eltern achten und lieben, mäßig leben soll. Die Grundsätze folgen so unmittelbar aus den Prinzipien der ersten Art, daß sie ebensowenig als diese unbekannt bleiben können. Auch halten sie sich noch so im allgemeinen, daß sie aus sich dem Menschen keine Schwierigkeit bereiten und deshalb den sophistischen Einwendungen des Herzens wenig ausgesetzt sind.

Man kann sich gegen unsere Behauptung nicht auf Ungläubige berufen, die das Dasein Gottes nicht kennen. Wie wir oben gesagt, ergeben sich die sittlichen Gebote der zweiten Art als Schlußfolgerungen aus den obersten Grundsätzen, wenn man diese auf bestimmte Verhältnisse im allgemeinen anwendet. *Diese Verhältnisse werden aber als anderswoher bekannt vorausgesetzt.* In dieser Beziehung herrscht ein großer Unterschied zwischen den Geboten der ersten und zweiten Art. Jene sind unmittelbar einleuchtende Axiome, die nur das Dasein des Menschen und den vollen Vernunftgebrauch voraussetzen. Diese dagegen sind Anwendungen der allgemeinen Axiome auf bestimmte Verhältnisse des Menschen, setzen also diese *Verhältnisse als bekannt* voraus. Soweit diese unbekannt sein können, ist auch eine Unkenntnis der Gebote der zweiten Art möglich. Die übrigen hier in Betracht kommenden Verhältnisse sind nun tatsächlich allen Menschen unter *normalen* Bedingungen durch die Erfahrung unmittelbar bekannt, so das Verhältnis des Menschen zu seinen Eltern, zu seinen Mitmenschen, zu sich selbst. Würde jedoch ein Kind aufwachsen, ohne zu ahnen, daß es Eltern besitzt, so könnte ihm auch das Gebot der Kindesliebe verborgen bleiben.

Das Verhältnis zu *Gott* ist aber dem Menschen nicht unmittelbar durch die Erfahrung bekannt. Durch Belehrung und eigenes Nachdenken muß er Gott kennen lernen. Dieser Weg ist nun allerdings so leicht, daß niemand ohne Schuld in völliger Unkenntnis des höchsten Wesens leben kann, welches alles leitet und regiert und nach diesem Leben das Gute belohnt, das Böse bestraft. Doch mögen immerhin verkehrte Erziehung im Bunde mit ungeregelten Leidenschaften zeitweilig diesen Glauben aus dem Herzen verdrängen oder Zweifel daran unterhalten. Aber auch in diesem Zustand wird die Idee Gottes von Zeit zu Zeit wieder in der Seele aufleuchten, besonders in der Stunde schwerer Trübsal oder heftiger Versuchungen und vor allem in Todesgefahr.

3. *Die natürlichen Sittengebote der dritten Art können teilweise den Menschen unbekannt bleiben, doch nicht ohne eigene Schuld.*

Für den ersten Teil dieser Behauptung scheinen manche Tatsachen zu sprechen. So wird uns von den Australnegern berichtet, daß sie das dritte, zuweilen sogar das zweite Mädchen, ferner alle mißgestalteten, unter ungewöhnlichen Schmerzen gebornen Kinder ohne Bedenken töten; andere Stämme halten den Ehebruch des Mannes nicht für unerlaubt. Auch die Vielmännerei findet sich bei einigen Völkern[1]. Die alten Griechen und Germanen sollen den Diebstahl für ruhmreich angesehen haben[2].

Zwar ließe sich gegen die meisten dieser Beispiele entgegnen, es handle sich hier nicht um die Gebote des Dekalogs in ihrer *ganz allgemeinen* Fassung. Denn daß im allgemeinen und abgesehen von besonderen Umständen die Tötung eines Unschuldigen, der Ehebruch, die Vielmännerei unerlaubt sei, scheinen alle Völker klar zu wissen, aber sie halten dergleichen Vergehen unter gewissen Umständen und aus besondern Gründen für erlaubt.

Doch wie dem auch rücksichtlich einzelner Gebote sein möge, nie können *alle* Gebote der dritten Art unbekannt bleiben. Sie folgen nämlich aus den Geboten der zweiten Art so klar, daß eine völlige Unkenntnis aller insgesamt bei einem ganzen Volke eine moralische Unmöglichkeit ist. Aus den Geboten der zweiten Art: Du sollst niemand Unrecht zufügen usw., folgt mit unmittelbarer Evidenz; also darfst du nicht töten, stehlen, verleumden u. dgl.

Viele sittlichen Grundsätze ergeben sich außerdem mit Notwendigkeit aus dem *Selbsterhaltungstrieb*. Niemand will sein oder der Seinigen Leben bedroht sehen, niemand in seinem Eigentum, seiner Freiheit, seiner Frau und seinem guten Namen geschädigt, niemand will getäuscht oder betrogen werden. Er stellt deshalb an die andern die Forderung, daß sie ihn in diesen Beziehungen nicht beeinträchtigen. Er sieht aber gleich ein, daß *er diese Forderung nur dann mit Recht an andere stellen kann, wenn er selbst die gleiche Forderung der andern respektiert*. Denn die andern sind ihm gleich, und er muß mit ihnen zusammenleben.

Wenn diese Gebote dennoch unbekannt bleiben, so muß das immer einen äußeren Grund haben, der nicht von der Sache selbst oder der Schwierigkeit der Erkenntnis herrührt, sondern von verkehrten Neigungen und Leidenschaften im Bunde mit schlechter Erziehung und Verwahrlosung. Derartige Gründe können die Erkenntnis trüben und in manchen Dingen das Gewissen zum Schweigen bringen. Aber sie haben

---

[1] Z. B. bei den Eskimos, den Aleuten, Konjaken, bei einzelnen Stämmen der südlichsten Malabarküste usw. *Peschel*, Völkerkunde 231.

[2] *Οὐκ ἄδοξον ἦν παρὰ τοῖς παλαιοῖς λῃστεύειν, ἀλλ' ἔνδοξον.* *Didym.*, Ad. Odyss., 2, 73; 11,*252 bei *Roscher*, Grundlagen[18], 200.

ihren Grund in der eigenen Schuld des Menschen. Nun ist es wohl möglich, daß ein Volk in mancher Beziehung lasterhaft werde, aber daß bei ihm alle Laster gegen den Dekalog allgemein zur Herrschaft kommen, ist unmöglich. Das hätte den baldigen Untergang eines Volkes zur notwendigen Folge, und deshalb wird immer der natürliche Erhaltungstrieb sich dagegen zur Wehr setzen. Tatsächlich ist noch kein Volk gefunden worden, bei dem der Dekalog nicht, zum größten Teile wenigstens, allgemein anerkannt war.

4. Die sittlichen Vorschriften der vierten Art können ungekannt sein, und zwar selbst ohne Schuld, wenigstens von seiten einzelner Individuen. Das gilt z. B. von der völligen Unauflöslichkeit der Ehe auch im Falle des Ehebruchs, der Unerlaubtheit des Duells oder der Lüge in allen Fällen u. dgl. In bezug auf viele Sittengesetze sind ja die Gelehrten selbst unter sich uneinig. Wie kann man also von den Alltagsmenschen, die im Kampfe ums tägliche Brot keine gelehrten Untersuchungen anstellen können, volle Klarheit in allen sittlichen Anschauungen verlangen? Welche Verirrungen begegnen uns tatsächlich bei manchen selbst zivilisierten Völkern! Werden wir diese Unwissenheit immer jedem einzelnen zur Last legen können?

Allerdings soll die Belehrung den Unwissenden zu Hilfe kommen. Aber diese Belehrung ist oft sehr mangelhaft, besonders bei tief gesunkenen Völkerstämmen. Man sieht deshalb, wie nützlich, ja gewissermaßen notwendig dem gefallenen Menschengeschlecht zur sichern und irrtumslosen Erkenntnis des natürlichen Sittengesetzes die übernatürliche Offenbarung war. Ein christliches Kind, das seinen Katechismus gut versteht, hat einen tieferen Einblick in die gesamte sittliche Weltordnung, als sie ein Plato und andere heidnische Weltweisen besaßen.

Fällt aber dieses Zugeständnis, daß manche sittliche Forderung, selbst ohne Schuld der einzelnen, ungekannt bleiben kann, nicht als Vorwurf auf den höchsten Gesetzgeber zurück? Hat er es nicht an der genügenden Bekanntmachung des Naturgesetzes fehlen lassen? Gott hat alles getan, was zu dieser Bekanntmachung notwendig war. Zur genügenden Promulgation waren zwei Dinge erforderlich: erstens mußte er die allgemeinsten sittlichen Grundsätze, welche wie im Keim alle sittlichen Vorschriften enthalten, unauslöschlich in die Seele jedes Menschen einprägen; zweitens mußte er es jedem Menschen möglich machen, in den normalen Gesellschaftsbedingungen durch eigenes Nachdenken und fremde Belehrung aus diesen allgemeinen Grundsätzen alle notwendigen oder belangreichen Vorschriften ableiten zu können. Beide Bedingungen hat er erfüllt. Es ist deshalb nicht seine, sondern der Menschen eigene Schuld, wenn sie in wichtigeren Vorschriften des Naturgesetzes unwissend bleiben.

Es war sogar Gottes Weisheit angemessener, den Menschen das Naturgesetz nicht bis ins einzelnste hinein fertig in die Seele zu schreiben, damit sie selbsttätigen Anteil an ihrer sittlichen Ausbildung nähmen. Wie der Schöpfer es überhaupt liebt, die geschaffenen Ursachen zur Mitwirkung an der Ausführung seiner ewigen Pläne heranzuziehen, so liebt er es besonders, dem Menschen eine solche freie Mitwirkung einzuräumen. Die Eigenart des natürlichen Sittengesetzes brachte es auch mit sich, daß es nur in ganz allgemeinen Grundsätzen jedem mitgeteilt werden konnte. Dasselbe gilt für die Menschen aller Zeiten und Zonen in allen möglichen Umständen und Bedingungen. Es konnte deshalb nur in den allgemeinsten Umrissen in das lebendige Menschenherz geschrieben werden. Je größer das Gebiet ist, für welches der Gesetzgeber Vorschriften erläßt, um so allgemeiner müssen sie gehalten sein, um auf alle Lagen und Umstände zu passen.

Im Lichte dieser Wahrheit erklärt sich leicht die Tatsache, daß die Völker, trotz gewisser gemeinsamer sittlicher Grundsätze, im einzelnen oft so verschiedenartigen Ansichten huldigen. Eben weil bloß die allgemeinsten Grundsätze von allen mit Evidenz erkannt werden, die Schlußfolgerungen daraus zu ziehen aber Aufgabe der Menschen selbst ist, können die sittlichen Anschauungen der Völker um so mehr voneinander abweichen, je mehr sie ins einzelne gehen.

Die Ergebnisse, zu denen wir im obigen durch philosophische Betrachtungen kamen, lassen sich leicht durch die Ethnologie bestätigen. Pascal sagt einmal: „Der Raub, der Inzest, die Tötung der Kinder und Eltern: alles hat schon seinen Platz gehabt unter den tugendhaften Handlungen. Was Wahrheit diesseits, ist Irrtum jenseits der Pyrenäen.“ Das ist wahr und hindert doch nicht die Allgemeinheit und Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit, wenn man nur die allgemeinen sittlichen Grundsätze von den Schlußfolgerungen und Anwendungen auf einzelne Fälle oder Verhältnisse wohl unterscheidet. Nicht nur die Grundsätze der zwei erstgenannten Arten, sondern selbst die Grundsätze der dritten Art, das heißt die Gebote des Dekalogs, sind tatsächlich allen Völkern, auch den wildesten, praktisch bekannt, wenn man sie in ihrer ganz allgemeinen Fassung betrachtet und von Anwendungen auf bestimmte Verhältnisse oder konkrete Handlungen absieht.

Die Pflicht der Gottesverehrung im allgemeinen ist allen Völkern wohlbekannt. Die abergläubischen, kindischen, ja manchmal schändlichen und ruchlosen Gebräuche, wie Menschenopfer, Unzucht, Fetischdienst u. dgl., beweisen nicht, daß man das Gebot der Gottesverehrung in seiner allgemeinsten Fassung nicht kannte, sie beweisen eher das Gegenteil. Allerdings machten sich viele Völker die verkehrtesten Vorstellungen von Gott; sie glaubten oft an eine Vielheit von Göttern und dichteten ihnen unsinnige und grobsinnige Eigenschaften an; aber sie hielten sich doch verpflichtet, diese Götter in ihrer Weise

zu verehren, zu ihrer Ehre Opfer oder Feste zu veranstalten, manche Gegenstände ihnen heilig zu halten, sie zu versöhnen oder von ihnen Hilfe und Schutz zu erflehen. Was speziell die Menschenopfer betrifft, so wollte man durch sie die beleidigte Gottheit versöhnen. Mit Recht sagt W. Schneider[1]: „Schuldbewußtsein und Sühnebedürfnis haben den Drang nach Menschenopfern auf die Spitze getrieben." Von den ewesprechenden Stämmen der Sklavenküste sagt Ellis: „Der Zweck der Menschenopfer scheint bei ihnen lediglich der zu sein, das Übelwollen der Götter auf Kosten bestimmter, ausgewählter Personen vom zufälligen Schalten und Walten abzulenken. Die Opfer werden somit im Interesse der Gesamtheit gebracht[2]." „Ein Grund der häufigen Opferung von Verbrechern," sagt Westermarck, „liegt zweifellos in der Absicht, den Gott durch Darbietung von ihm mißfälligen Personen zu beschwichtigen." Nach Kotzebue opfern die Sandwichinsulaner „die Schuldigen ihren Göttern, wie wir Europäer sie der Gerechtigkeit opfern." Im alten Rom wurden erwachsene Getreidediebe durch den Henker der Ceres geopfert und Vestalinnen, welche das Keuschheitsgelübde verletzt hatten, durch Lebendigbegraben der Vesta. Auch zum Dank werden Menschenopfer gebracht, besonders nach Kriegen, ebenso um die Hilfe der Götter zu erlangen[3].

Das Gebot Vater und Mutter zu ehren ist allgemein bekannt, das beweisen die Tatsachen. Aber ist es denn nicht ebenfalls Tatsache, daß viele Völker die alternden Eltern töten? Gewiß, aber sie beweist nicht, daß ihnen das vierte Gebot unbekannt war. Bei näherem Zusehen findet man, daß die Völker, die diesem Gebrauche huldigen, darin einen Akt der Pietät oder des Mitleids mit den Eltern erblickten. Sehr häufig liegen diesem Gebrauche auch abergläubische Vorstellungen zugrunde. „Nach der Ehrfurcht zu urteilen," sagt Westermarck[4], „die bei den meisten Naturvölkern die Kinder ihren Eltern zu erweisen pflegen, scheint es sehr wahrscheinlich zu sein, daß der Mord des Vaters oder der Mutter allgemein von ihnen als eine besonders verabscheuungswürdige Art des Mordes verurteilt wird. Es gibt aber eine wichtige Ausnahme von dieser Regel. Nach einem bei vielen Wilden oder Barbaren herrschenden Gebrauche werden die durch Alter oder Krankheit geschwächten Eltern ausgestoßen oder getötet." Aber, fügt er hinzu: „was den meisten von uns ein grausamer Gebrauch scheint, kann in Wirklichkeit eine Tat der Barmherzigkeit sein, die von den Alten selbst gelobt oder sogar gefordert wird." Kolb berichtet über die alte Sitte der Hottentotten, ihre betagten Eltern dem Hungertode auszusetzen: „Wenn du den Hottentotten, wie ich es oft getan, die Grausamkeit dieser Sitte vorwirfst, sind sie darüber erstaunt, da ihrer Meinung nach dieser Vorwurf vielmehr deine eigene Grausamkeit beweist. Der Brauch hat nach ihren Anschauungen in durchaus kindlichen und pietätvollen Gefühlen seine Berechtigung. ‚Ist es nicht grausam,' fragen sie dich, ‚zuzulassen, daß Mann oder Frau lange Zeit unter einem be-

[1] Die Naturvölker, I, 189.

[2] Zitiert bei Westermarck, Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe, I, 364.

[3] Ebd. 367. [4] Ebd. 326 f.

schwerlichen, bewegungslosen Alter schmachten? Kannst du deine Eltern oder Verwandten zittern oder frieren sehen in kaltem, ödem, beschwerlichem, nutzlosem Alter, ohne auf den Gedanken zu kommen, aus Mitleid mit ihnen, ihrem Unglück ein Ende zu machen[1]?' Als Hooper hörte, daß eine alte Tschuktschenfrau von ihrem Sohne erstochen worden war, und er einige Bemerkungen über diese schmachvolle Tat machte, antworteten ihm seine eingebornen Begleiter: ‚Warum sollte die alte Frau nicht sterben? Betagt und schwach, des Lebens überdrüssig, sich selbst und andern zur Last, wünschte sie nicht länger auf Erden zu weilen und bat jenen, der ihr am nächsten verwandt war, um den Gnadenstoß, der ihr klägliches Dasein beenden sollte.' Catlin erzählt uns, daß bei den nordamerikanischen Präriestämmen die altersschwachen Leute selbst stets darauf bestanden, zurückgelassen zu werden, indem sie sagten, ‚daß sie alt und nutzlos seien, daß sie ihre Väter ebenso zurückließen, daß sie zu sterben wünschten und daß ihre Kinder nicht um sie trauern sollten'. Wenn in Melanesien, sagt Codrington[2], kranke, alte Leute lebendig begraben wurden, so war sicher dabei ‚eine barmherzige Absicht maßgebend'; sie pflegten selbst ihre Verwandten zu bitten, sie von ihrem Unglück zu befreien, und es wurde sogar als eine Schande für die Familie angesehen, wenn ein betagter Häuptling nicht lebend begraben wurde." Die Fidschi-Insulaner glauben, der Weg ins Jenseits sei mühsam und gefährlich, und man lange dort in demselben Zustande an, in dem man die Erde verläßt. Diese Vorstellung weckt den Wunsch, das Leben zu beschließen, bevor das Alter die Kräfte völlig gebrochen. Deshalb pflegen diejenigen, welche eine Abnahme der Kräfte verspüren, selbst den Ihrigen anzukündigen, daß sie zu sterben wünschen. Dieselbe Sitte herrscht auf den Neuhebriden, in Neukaledonien und bei den Kamtschadalen. Bei einigen Stämmen Nordamerikas und den Indianern der Hudsonsbai bitten die Greise selbst ihre Kinder, ihnen „das Klima zu ändern[3]". Auch von den Mokobiern Paraguays erzählt Florian Baucke, daß die Kinder aus kindlicher Liebe ihre kranken Eltern, die nicht mehr genesen konnten, töteten[4].

In bezug auf das Gebot nicht zu töten, ist zwar bekannt, daß viele wilde Naturvölker das Leben gering einschätzen und namentlich den Feinden gegenüber den Totschlag vielfach für gut halten. Hier ist aber wieder zweierlei zu unterscheiden. Daß man nicht ohne besondern Grund einen Nebenmenschen töten dürfe, wissen auch die Wildesten. Daraus, daß sie oft Mord und Totschlag verüben, folgt keineswegs, daß sie es allgemein für erlaubt halten. Auch in Europa gibt es Verbrecher, die um eines kleinen Gewinnes willen oder aus Rachsucht mit großer Kaltblütigkeit, ihre Mitmenschen ums Leben bringen; daraus folgt aber nicht, daß sie ihr Tun für recht und erlaubt halten; so ist es auch bei den rohen Naturmenschen. Hören wir Wester-

[1] Cathrein, Die Einheit des sittl. Bewußtseins d. Menschheit, II, 409.

[2] The Melanesians 1891, 347.

[3] Vgl. Schneider, Die Naturvölker, I, 213; Peschel, Völkerkunde[6], 359 u. 411.

[4] Vgl. Kobler, P. Flor. Baucke, ein Jesuit in Paraguay, Regensburg 1870, S. 355.

marck[1]: „Die von Nansen (Eskimoleben) beschriebenen Grönländer halten es für abscheulich, einen Mitmenschen zu töten, es sei denn in einigen bestimmten Fällen. Die Dakota erklären es für ein großes Verbrechen, außer in Fällen von Rache des Nächsten Leben zu nehmen, ‚weil alle ein Recht auf Leben haben'. In Feuerland ist Totschlag, wie Bridges bemerkt, selten, da das Menschenleben nach alter Sitte als heilig gilt. ‚Der Mörder wird geächtet; von allen gemieden, ist er dem Verhungern ausgesetzt oder der Gefahr, von freiwilligen Rächern erschlagen zu werden.' Die Andamanen-Insulaner verurteilen Mord als jubda (Sünde). Die Eingebornen von Botanybai (Neu-Süd-Wales) ‚verurteilen', obgleich ein geringfügiger Anlaß in ihren Augen Totschlag rechtfertigt, ‚jeden ihres Erachtens nicht genügend gerechtfertigten Mord sehr streng. Nach Currs Erfahrung empfindet der australische Schwarze den Mord zweifelsohne als etwas Unrechtes, und die begangene Tat verursacht ihm Gewissensbisse'. . . . Wir dürfen ohne weiteres Tylors Satz annehmen, daß ‚kein bekannt gewordener Stamm, wie roh und wild er auch sei, je zugegeben hat, daß die Menschen sich wahl- und regellos totschlagen dürfen'. In jeder Gesellschaft — selbst wenn sie dem Menschenleben im allgemeinen keinen großen Wert beilegt — verbietet die Sitte, den Mord innerhalb eines gewissen Kreises von Menschen[1]."

Aber, könnte man einwenden, gilt denn nicht bei sehr vielen Völkern das Totschlagen eines Feindes für lobenswert? Wird doch bei vielen Völkern die Tüchtigkeit des Mannes nach der Zahl der erbeuteten Skalpe oder Schädel berechnet. Das ist wahr, aber es beweist nicht, daß den Wilden das Verbot des Totschlagens im allgemeinen unbekannt gewesen. Im Kriege zu töten — wenigstens alle waffentragenden Feinde, halten auch wir Europäer für erlaubt. Nun aber leben tatsächlich die wilden Völker vielfach miteinander fast beständig auf Kriegsfuß. Ist es zu verwundern, daß sich die Überzeugung ausbildet, es sei erlaubt, ja lobenswert, einen Feind zu erschlagen? Man wird das noch begreiflicher finden, wenn man an die Art der Kriegführung der wilden Völker denkt. Regelrechte Schlachten oder offene Kämpfe kommen bei ihnen selten vor; meistens besteht der Krieg in Hinterhalten oder unerwarteten Überfällen, nach denen man sich schleunigst zurückzieht und verbirgt. So konnte leicht die Meinung entstehen, es sei lobenswert, einen Feind zu töten und zum Beweise der Heldentat den Schädel oder Skalp als Siegestrophäe aufzubewahren.

Was die Sitte der Kindestötung anbetrifft, so hat dieselbe ihren Grund vorzüglich in der Not. „Es kann nur geringer Zweifel darüber bestehen, daß der bei vielen Naturvölkern in weitem Maße gebräuchliche Kindsmord in der Hauptsache der Härte des wilden Lebens zuzuschreiben ist. Das hilflose Kind kann in Friedens- wie Kriegszeiten eine große Bürde für die Eltern sein. Es kann die Mutter hindern, ihrem Manne bei seinem Umherschweifen auf der Suche nach Nahrung zu folgen, oder sie auf andere Weise an ihrer Arbeit stören. Curr erzählt von dem Bangerang-Stamme Viktorias,

[1] Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe, I, 281.

mit dem er zehn Jahre lang eng verkehrte, daß dessen Sitte, nahezu die Hälfte aller Kinder zu töten, ‚aus der Schwierigkeit oder besser Unmöglichkeit entsprang, bei ihrem häufigen Umherziehen mehrere Kinder zarten Alters von Ort zu Ort zu schleppen[1].“ Von den Abiponen erzählt Charlevoix: „Sie glauben ihre Grausamkeit damit zu rechtfertigen, daß sie sagen, daß es ihnen bei ihrem beständigen Wandern von einem Ort zum andern unmöglich ist, für mehr als zwei Kinder zu sorgen, indem das eine vom Vater, das andere von der Mutter getragen wird.“ Wilde leiden oft sehr unter Nahrungsmangel und können in die Lage kommen zwischen Vernichtung ihres Nachwuchses und dem Hungertode zu wählen. In einzelnen Fällen wird Kindsmord als Opfer betrachtet oder dient zu medizinischen Zwecken. Auch abergläubische Ansichten spielen mit. Kinder, die zu gewissen Zeiten oder mit bestimmten Fehlern behaftet, zur Welt kommen, werden als unglückbringend angesehen und deshalb gleich getötet. Zwillinge sehen mehrere Völker als die Folge eines Ehebruchs der Mutter an und deshalb werden beide oder wenigstens eines vom Vater getötet. Es darf aber nicht übersehen werden, daß diese grausame Sitte keineswegs allgemein ist; außerdem ist sie an gewisse Regeln gebunden. Bei den meisten Wilden durfte das Kind nur bei der Geburt oder innerhalb des ersten Monats getötet werden; später nicht mehr. Den Kindern, die man am Leben läßt, wird durchschnittlich zärtliche Behandlung zuteil[2].

Wir werden später zeigen, daß die Ehe eine Institution ist, die sich bei allen Völkern findet; dementsprechend ist auch der Ehebruch, den das sechste Gebot des Dekalogs verbietet, wenigstens von seiten der Frau bei allen Völkern verabscheut und bestraft; der Ehebruch des Mannes bleibt zwar bei vielen Völkern straflos, aber daraus folgt nicht, daß sie ihn für erlaubt halten. Vielweiberei herrscht bei den meisten heidnischen Völkern und wird von ihnen als erlaubt angesehen. Die Vielmännerei dagegen kommt nur ausnahmsweise vor und ist in erster Linie einem großen Überschuß an Männern zuzuschreiben; sie ist, wie Ratzel[3] bemerkt, als eine Entwicklung aus zersetzten oder abnormen Verhältnissen anzusehen: bei den in der Kultur am tiefsten stehenden Wilden kommt sie nicht vor. In polyandrischen Ehen sind die Gatten meist Brüder, und sehr oft hat der älteste den Vorrang. Daß den Unverheirateten bei manchen Naturvölkern die größte geschlechtliche Freiheit gestattet wird, darf uns nicht wundern, da selbst die Griechen und Römer in dieser Beziehung sehr laxe Begriffe hatten[4]. Trotzdem wissen wir aus der Ethnologie, daß die allermeisten Völker einen großen Wert auf die Keuschheit legten und den außerehelichen Geschlechtsverkehr streng bestraften. Zahlreiche Zeugnisse hierfür findet man bei Westermarck[5].

Viele Reisende klagen darüber, daß die Wilden sehr diebisch seien. Wollte man aber daraus schließen, das siebte Gebot: „Du sollst nicht stehlen“, sei ihnen unbekannt, so würde man sehr irren. Westermarck (ebd. II, 1)

---

[1] Westermarck, ebd. 335. [2] Ebd. 338 f. [3] Völkerkunde, I (1894), 108.

[4] Cicero, Pro cael. c. 20; Terentius, Adelph. 1, 2, 21: Nihil peccati est adolescentulum scortari.

[5] Ursprung und Entwickl. der Moralbegriffe, II, 342 ff.; vgl. auch Cathrein, Die Einheit des sittl. Bewußtseins, I, 109, II, 154, 176, 458 usw.

schreibt: „Die überall herrschende Verurteilung dessen, war wir Diebstahl oder Raub nennen, (kann uns) am besten den Beweis erbringen, daß das Eigentumsrecht bei allen uns bekannten Völkern in Geltung ist." Es ist noch kein Volk gefunden worden, das den Diebstahl — wenigstens unter den Stammesgenossen — für erlaubt angesehen hätte. Von den allermeisten wilden Völkern wird ausdrücklich bezeugt, daß sie den Diebstahl unter Stammesgenossen verurteilen und verabscheuen[1]. Daß solche Horden, die in beständigem Krieg mit den Nachbarstämmen leben, schließlich jeden Fremden als Feind betrachten, den man nach Kriegsrecht bestehlen kann, ist leicht erklärlich. Auch darf man nicht vergessen, daß die Diebstähle und Gewalttaten der Naturvölker oft nur Repressalien für das ihnen von den Europäern zugefügte Unrecht sind. Wenn z. B. die Australneger, die Buschmänner u. a. den Europäern gegenüber Diebstahl, Raub, Tötung des Viehes u. dgl. für erlaubt zu halten scheinen, so hat das seinen Grund teils in der Not, in die sie durch die Schuld der Europäer geraten sind, teils in wilder Rachsucht ob der himmelschreienden Frevel der europäischen Ansiedler[2].

Noch ein Wort über das achte Gebot: Du sollst nicht lügen. Wenn man die Schilderungen vieler Reisenden liest, sollte man glauben, den Naturvölkern sei das Gebot der Wahrhaftigkeit völlig unbekannt. Namentlich werden die afrikanischen Neger als Virtuosen im Lügen hingestellt. Aber aus der Tatsache, daß viel gelogen wird, folgt nicht, daß man die Lüge für erlaubt hält. Wieviel wird unter den Europäern gelogen, die doch die Bezeichnung „Lügner" als eine grobe Beleidigung ansehen. Die Sittenlehre der Chinesen schreibt strenge Wahrhaftigkeit vor; eine Vorschrift derselben lautet: „Laßt uns den Kindern immer die Lehre geben, die reine Wahrheit zu sagen"; und doch ist der Chinese bekannt als verlogen. Auch der Koran verbietet die Lüge, und in den meisten mohammedanischen Ländern ist die Verlogenheit fast sprichwörtlich. So sagt z. B. Lane[3]: „Beständige Wahrheitsliebe ist im heutigen Ägypten eine äußerst seltene Tugend."

In unserer Frage sind mehrere Fälle zu unterscheiden. Selbst viele gelehrte Europäer und Christen erklären die Notlüge für erlaubt, wenn dadurch ein großer eigener Schade verhütet und dem Nebenmenschen kein schwerer Nachteil zugefügt wird. Wenn diese Gelehrten so in die Irre gehen können, so mag das noch mehr bei rohen Naturvölkern der Fall sein. Dabei bleibt bestehen, daß sie die Verleumdung oder überhaupt jede Schadenlüge verurteilen. Niemand will angelogen sein, und jeder sieht leicht ein, daß er nur dann die Lügen anderer verurteilen kann, wenn er sich selbst auch der Lüge enthält. — Es ist sodann zu unterscheiden zwischen dem Verkehr der Eingebornen untereinander und dem Verkehr mit den Fremden. Unter sich sind die Naturvölker durchschnittlich wahrheitsliebend. Den Fremden gegenüber dagegen, mit denen sie vielfach in Feindschaft und Krieg leben oder die sie als ihre ungerechten Unterdrücker betrachten, weniger. Sie bedienen sich

[1] Westermarck, ebd. II, 2 ff.

[2] Vgl. Schneider, Die Naturvölker, II, 158.

[3] An Account of the Manners and Customs of Modern Egyptians, I, London 1871, 382.

gegen sie der allgemein üblichen Waffe des Schwachen: der Lüge. Das Gesagte läßt sich leicht durch viele Beispiele erhärten. Von den afrikanischen Zwergvölkern sagt der Missionär Le Roy[1], der ihre Sitten eingehend erforschte: „Üble Nachrede und Verleumdung werden gleichmäßig verurteilt... Aber die Lüge, die niemand schadet, die stolze Prahlerei, die andern keinen Nachteil bringt, der Zorn, der sich in eiteln Worten ergießt, werden höchstens als natürliche Mängel, nicht als Fehler angesehen". Auch von den Negern im allgemeinen sagt derselbe Le Roy: „Die Beschimpfung, die Verleumdung, der Diebstahl, gewalttätige Angriffe, Vergiftungen, Zaubereien, Mord usw. werden überall im Lande der Schwarzen als verboten und strafbar betrachtet[2]." Das Wort Livingstones, daß die Neger böse Reden, Lügen, Ungehorsam gegen die Eltern ebenso als sündhaft bezeichnen wie Diebstahl, Mord und Ehebruch, haben wir schon angeführt (S. 176). Von den Indianern des Felsengebirges schreibt der Missionär de Smet, der fast sein ganzes Leben unter ihnen zubrachte: „Diebstahl, Ehebruch, Mord und Lüge werden als Verbrechen verurteilt[3]." Über die Eingebornen Innerauftraliens äußert sich der englische Reisende Eyre: „Im allgemeinen habe ich gefunden, daß die Eingebornen im Verkehr miteinander die Wahrheit sagen und ehrlich handeln, gewöhnlich werden sie sich Europäern gegenüber genau so zeigen, wenn man mit ihnen freundlich umgeht[4]." Von den Mandingos schreibt Mungo Park: „Eine der ersten Lehren, welche die Frauen ihren Kindern erteilen, ist die Übung der Wahrhaftigkeit." Von einer Frau erzählt er, ihr einziger Trost beim Tode ihres Sohnes sei der Gedanke gewesen, daß der arme Junge in seinem Leben niemals gelogen habe[5].

Zum Schluß seien noch die Worte erwähnt, mit denen der schon mehr genannte Bischof Le Roy das Ergebnis seiner Untersuchung über die Moral der Bantuneger zusammenfaßt[6]: „Zweifellos haben unsere Schwarzen eine Moral, deren Grundlage im wesentlichen genau dieselbe ist, die sich durch das Gewissen der gesamten menschlichen Gattung kundgibt, in welcher Rasse, in welchem Land, auf welcher Stufe der Entwicklung man sie auch betrachte. Die Seele des primitiven Naturmenschen ist wie die unsrige beschaffen; es besteht zwischen diesen beiden Typen auch nicht der geringste Wesensunterschied. Nur die Anwendungen der Moral ändern sich ‚diesseits und jenseits der Pyrenäen', wie diesseits und jenseits der Ozeane. Und diese Verschiedenheit ist leicht be-

[1] Les Pygmées, Négrilles d'Afrique et Négritos de l'Asie, Tours (ohne Jahreszahl), 212.

[2] La religion des primitifs, 1909, 241.

[3] Voyages dans l'Amérique septentrionale, Bruxelles 1874, 12.

[4] Vgl. viele andere Zeugnisse bei Westermarck, Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe, II, 62 ff.; Cathrein, Die Einheit d. sittl. Bewußtsein, I, 446, 447, II, 507 usw.

[5] Cathrein, Die Einheit des sittl. Bewußtsein, I, 563.

[6] La religion des primitifs, 254, 255.

greiflich. Kann man denn wirklich fordern, daß fünfzehnhundert Millionen jetzt auf Erden lebende Richter in der Erklärung des Gesetzbuches, welches die allgemeinen Gesetze enthält, zur vollen Übereinstimmung gelangen?"

§ 4. Unveränderlichkeit des Naturgesetzes[1].

Unter Veränderung versteht man den Übergang einer Sache von einem Zustand in einen andern. Zur eigentlichen Veränderung ist mithin erforderlich, daß in beiden Zuständen etwas Gemeinsames vorhanden sei. In diesem Sinne kann ein Gesetz nur dadurch verändert werden, daß etwas von ihm weggenommen wird. Das bloße Hinzufügen eines Zusatzes zu einem bestehenden Gesetze ist keine eigentliche Veränderung desselben. Es unterliegt keinem Zweifel, daß dem Naturgesetz positive Gesetze hinzugefügt werden können, aber kann es vielleicht zum Teil aufgehoben werden? Oder — da wir von Veränderung im weitesten Sinne reden — kann Gott wenigstens jemand von der Verpflichtung des Naturgesetzes entbinden, obwohl dasselbe als Gesetz bestehen bleibt (dispensieren)?

Eine Gesetzesänderung kann innere und äußere Ursachen haben. Aus inneren Ursachen wird ein Gesetz verändert, wenn es aus sich selbst infolge veränderter Umstände zum Teil oder ganz unnütz oder gar schädlich wird. So hörte das Zeremonialgesetz des Alten Bundes mit der Ankunft Christi von selbst auf. Seine Bedeutung bestand in der Vorbereitung auf den Messias. Nachdem dieser erschienen, wurde das Gesetz zwecklos und für die Zukunft unwahr und schädlich. Von außen kann ein Gesetz verändert werden durch die zuständige Autorität. Wer das Gesetz erlassen, kann es an und für sich gültig wieder aufheben oder ergänzen. Das gilt von den positiven Gesetzen. Gilt es auch vom natürlichen Sittengesetz?

Das Naturgesetz ist in sich völlig unveränderlich[2], so daß es weder aus sich selbst eine Veränderung erfahren noch von einer äußeren Autorität, selbst von Gott nicht, verändert oder abgeschafft oder jemand davon entbunden werden kann.

---

[1] S. Thom., S. th. 1, 2, q. 94, a. 5; Suarez, De Leg., II, c. 13 ff.; W. Stockums, Die Unveränderlichkeit des natürl. Sittengesetzes in der scholastischen Ethik, 1911.

[2] Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes hat bereits Aristoteles gelehrt. Wir haben schon oben (S. 177 f.) eine Stelle angeführt, an der er zwei Arten von Gesetzen unterscheidet: die allgemein menschlichen und die einem Volke eigentümlichen. Dieselbe Unterscheidung kehrt in demselben Buche bald darauf wieder ((Rhetor., I, 15), wo er behauptet, man müsse auf das allgemeine Gesetz sich berufen, wenn einem das geschriebene Gesetz entgegensteht, und auf die Billigkeit, die der Gerechtigkeit mehr entspreche. Denn die Billigkeit bleibt immer

1. Aus sich selbst ist das Naturgesetz keiner Veränderung unterworfen, denn es lassen sich keine Umstände denken, unter denen es unnütz, zwecklos oder schädlich würde. Der Gegenstand des Naturgesetzes sind Handlungen, die schon durch ihre Natur dem vernünftigen Geschöpfe angemessen oder unangemessen, also wenigstens irgendwie sittlich gut oder schlecht sind. Nun aber kann es dem Menschen nie unnütz oder schädlich sein, solche Handlungen zu vollbringen bezw. zu unterlassen. Also kann das Naturgesetz nie aus sich unnütz oder schädlich werden.

Immer und überall wird der Satz wahr bleiben, daß der Mensch sich vernünftig benehmen oder die ihm geziemende Ordnung einhalten solle. Folglich bleiben auch alle Schlußfolgerungen, die sich aus diesen Grundsätzen mit Notwendigkeit ergeben, immer und überall wahr. Denn die Wahrheit der Prämissen hängt mit der Wahrheit der Schlußfolgerungen notwendig zusammen. Ein und dasselbe Prinzip kann nicht heute diese und morgen andere Schlußfolgerungen enthalten. Das Naturgesetz gebietet z. B., mäßig zu sein in Speise und Trank.. Dieses Gesetz bleibt für alle Menschen in allen Lagen dasselbe. Der eine kann einer größeren Quantität Nahrung benötigen als der andere, ja für einen und denselben kann das Maß des Nötigen nach Umständen wechseln. Aber das allgemeine Gesetz der Mäßigkeit bleibt stets gleich. Dasselbe gilt von allen übrigen natürlichen Sittengeboten.

2. Ebensowenig als aus sich selbst kann das Naturgesetz durch die Menschen eine Veränderung erleiden. Das Naturgesetz ist göttliches Gesetz. Also könnte der Mensch nur mit göttlicher Ermächtigung dasselbe verändern oder von demselben dispensieren. Nun werden wir aber gleich zeigen, daß Gott selbst vom Naturgesetz nicht ausnehmen kann. Also kann er diese Ermächtigung auch keinem Geschöpfe erteilen.

3. Gott selbst kann das natürliche Sittengesetz nicht verändern oder von demselben entbinden. Er gebietet uns durch die Vernunft, das Gute zu tun und das Böse zu meiden, kann also nicht das Gegenteil erlauben, ohne sich zu widersprechen[1]. Aber hätte er nicht, wenigstens absolut betrachtet, von Anfang sein Gesetz anders erlassen oder für einzelne Fälle aufheben oder davon entbinden können? Auch das ist unmöglich.

Der unendlich Heilige und Weise muß das Gute lieben und das Böse verabscheuen, muß also auch wollen, daß seine vernünftigen Geschöpfe das Gute tun und das Böse meiden. Nun ist aber vieles seiner

---

gleich und ändert sich nie, und ebensowenig ändert sich das allgemeine Gesetz, da es von Natur aus gilt; die geschriebenen Gesetze aber ändern sich oft. Vgl. auch Cicero, De Rep. 3 (s. oben S. 392 A).

[1] S. Thom., S. th. 1, 2, q. 100, a. 8 ad 2.

Natur nach und nicht erst infolge göttlichen Gebotes gut oder böse, der rechten Ordnung entsprechend oder widersprechend, und zwar alles dasjenige, was das Naturgesetz gebietet oder verbietet. Also kann Gott nie wollen oder erlauben, daß der Mensch mit Bewußtsein etwas tue, was dem Naturgesetze widerstreitet. Würde er je gestatten, daß der Mensch sich unvernünftig betrage, die rechte Ordnung in bezug auf sich selbst, seinen Schöpfer und seine Mitgeschöpfe nicht einhalte, so wäre das ein Beweis, daß er das Böse nicht absolut verabscheute und somit nicht allheilig wäre. Wer einem andern etwas erlaubt, zeigt dadurch, daß es ihm nicht unbedingt mißfällt.

Man wendet einige biblische Beispiele ein, in denen Gott vom natürlichen Sittengesetz entbunden haben soll: dem Abraham befahl er, seinen Sohn zu töten; den Israeliten erlaubte er, die kostbaren Gefäße der Ägypter zu entwenden; beim Beginn des Menschengeschlechtes mußten Brüder und Schwestern Ehen miteinander eingehen. Doch in allen diesen Fällen handelt es sich nicht um eine eigentliche Veränderung des Naturgesetzes oder um einen Dispens von demselben, sondern um eine Veränderung des Gegenstandes des Gesetzes, kraft deren derselbe nicht mehr unter das Gesetz fällt. Das natürliche Sittengesetz als allgemeine Regel kann in sich nicht geändert werden, es verpflichtet immer in gleicher Weise; wohl aber kann zuweilen der Gegenstand, auf den diese Regel sich bezieht, so geändert werden, daß er nicht mehr unter das Gesetz fällt; dadurch wird indirekt und im uneigentlichen Sinne das Gesetz geändert oder von ihm dispensiert.

Wir sagen: zuweilen. Man muß nämlich zwei Arten von schlechten Handlungen unterscheiden — denn um die schlechten Handlungen dreht sich hauptsächlich unsere Frage. Viele Handlungen sind unmittelbar ihrer bloßen Substanz nach und abgesehen von allen weiteren Umständen schlecht, wie z. B. die Lüge, die Gotteslästerung, der Meineid, Gotteshaß u. dgl. Diese bleiben in allen Umständen schlecht, und das Naturgesetz, das sie verbietet, ist absolut unveränderlich. Es gibt aber auch Handlungen, die nicht absolut, sondern nur unter Voraussetzung gewisser Bedingungen oder Umstände schlecht sind. Das Naturgesetz verbietet sie deshalb auch nur unter Voraussetzung der Bedingungen, unter denen sie schlecht sind. Diese Bedingungen hängen aber manchmal vom Willen des Menschen, noch häufiger vom Willen Gottes ab, und dementsprechend kann der Gegenstand des Naturgesetzes so geändert werden, daß er nicht mehr unter das Gesetz fällt.

So ist z. B. nicht jede Tötung sittlich verwerflich, sondern bloß die ungerechte Tötung, und dementsprechend verbietet das Naturgesetz nicht absolut: „Du sollst nicht töten", sondern bloß: „Du sollst nicht ungerecht töten". Auch Gott kann nicht eine ungerechte Tötung er-

lauben. Aber er ist der unumschränkte Herrscher über Leben und Tod. Wie er den Menschen das Leben frei gegeben, so kann er es ihnen auch aus weisen Gründen wieder nehmen, und zwar sowohl unmittelbar durch sich selbst als durch die Vermittlung von andern Menschen. Wenn also jemand einen Mitmenschen auf Gottes Befehl tötet, so ist das kein Unrecht, selbst nicht, wenn der Getötete der eigene Sohn des Tötenden ist. Ebenso ist es kein Unrecht, wenn die öffentliche Gewalt die Hinrichtung eines gefährlichen Verbrechers befiehlt; denn das Recht über Leben und Tod ist der Staatsgewalt in gewissen Fällen notwendig und deshalb von Gott verliehen. Auch wer in der Notwehr einen Räuber niedersticht, tötet nicht ungerecht.

Ähnliches gilt vom Diebstahl. Diebstahl im eigentlichen Sinne ist die Wegnahme fremden Eigentums gegen den vernünftigen Willen des Eigentümers. Sobald der Eigentümer die Erlaubnis erteilt, hört die Wegnahme auf, Diebstahl zu sein. Gott ist aber der oberste Eigentümer aller geschaffenen Güter, er kann dieselben jederzeit nehmen und geben, wem er will. Nimmt also jemand mit ausdrücklicher Ermächtigung Gottes einen Gegenstand weg, so ist das nicht mehr Aneignung fremden Eigentums gegen den Willen des Eigentümers. Die Aneignung geschieht vielmehr mit Erlaubnis des obersten Eigentümers, und diese vorausgesetzt, kann der untergeordnete Eigentümer nicht mehr vernünftigerweise ungehalten sein.

Auch auf die Ehe läßt sich das Gesagte anwenden. Die natürlichen Ehegesetze dienen dem Zweck der Ehe: der Erhaltung der menschlichen Gattung. Diese Erhaltung ist aber die eigene Angelegenheit des Urhebers der Natur und hängt von seinem Willen ab. Es steht in seinem Belieben, ob er in einzelnen Fällen den Zweck erreichen will oder nicht. Das gilt selbst in bezug auf den Hauptzweck der Ehe: die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes. Noch mehr gilt es rücksichtlich der untergeordneten Zwecke. Der Urheber der Natur kann die Gesetze, welche auf die Erreichung der untergeordneten Zwecke hinzielen, selbst für einige Zeit aufheben, wenn der Hauptzweck der Ehe dadurch besser erreicht wird. Die natürlichen Ehegesetze sind also nicht unbedingt, sondern sozusagen von Haus aus an die Bedingung geknüpft, wofern Gott, der Urheber der Natur, in einzelnen Fällen es nicht anders bestimmt. Die Menschen können allerdings die Gesetze nicht ändern, weil sie nicht befugt sind, den von der Natur gewollten Zweck zu verhindern. Der Urheber der Natur steht aber über der Natur[1].

[1] Suarez, De Leg. II, c. 16, n. 28. Gegen obige Erklärung ist im Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie (1900), 488—489, eingewendet worden, aus derselben folge, daß „Polygamie und Ehescheidung nicht aus sich, nicht ex obiecto, also nicht intrinsece mala seien, sondern vi voluntatis divinae. Damit

Das menschliche Gesetz bestimmt z. B., der Mörder solle mit dem Tode bestraft werden, wofern ihn der König nicht begnadigt. Wenn nun ein Mörder begnadigt wird, so ist das nicht gegen das Strafgesetz oder ein Dispens von demselben, weil dieser Fall im Gesetze selbst stillschweigend oder ausdrücklich ausgenommen ist. Ähnlich verhält es sich mit den Naturgesetzen in betreff der Ehe. Immer ist stillschweigend der Fall ausgenommen, wo der Urheber der Natur es anders bestimmt. Natürlich kann Gott nicht allgemein die einmal gesetzte Ordnung aufheben, ohne unweise zu handeln und sich selbst zu widersprechen; wohl aber kann er dies in einzelnen Fällen tun.

Zur Beurteilung der Fälle, die eine scheinbare Ausnahme vom Naturgesetz enthalten, ist auch zu beachten, daß die kurze Formel, durch die wir die natürlichen Sittengebote ausdrücken, oft nur unvollständig den Sinn des Naturgesetzes wiedergeben. Das fünfte Gebot befiehlt: „Du sollst nicht töten"; aber in Wirklichkeit verbietet dasselbe nicht *jede* Tötung, sondern nur die *ungerechte* und müßte deshalb genau heißen: Du sollst nicht ungerecht töten. Ähnliches gilt von dem Gebot der Rückerstattung hinterlegter Sachen. Das Naturgesetz befiehlt die Rückerstattung nicht absolut, sondern nur für den Fall, daß die Rückforderung vernünftig sei. Würde also jemand eine hinterlegte Waffe zurückverlangen mit der ausgesprochenen Absicht, damit einen Mord zu begehen, so bestände keine Pflicht der Rückgabe. Diese Pflicht hört hier auf, nicht weil das Naturgesetz geändert wäre, sondern weil die Rückforderung unvernünftig ist, also gar nicht unter das Gesetz fällt.

Vielleicht wird man noch auf die *physischen Gesetze* hinweisen, um die Behauptung von der Unveränderlichkeit des Naturgesetzes umzustoßen. Gott kann die physischen Gesetze aufheben oder abändern, er kann bewirken, daß im Feuerofen frische Kühle weht, daß der Tote plötzlich ins Leben zurückkehrt. Warum soll er also nicht auch das Sittengesetz unter Umständen abändern können?

---

würden aber Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe aufhören, *Naturgesetze* zu sein, denn was zum Naturgesetze gehört, gehört dazu nicht kraft des göttlichen Willens, sondern seinem Wesen nach". Aber diese Schwierigkeit wendet sich mit größerem Recht gegen diejenigen, welche mit dem Rezensenten für Polygamie und Ehescheidung eine dispensatio proprie dicta annehmen. Wenn Gott direkt Ehescheidung und Vielweiberei erlauben kann, so können diese Handlungen nicht intrinsece et natura sua schlecht sein. Etwas in sich Schlechtes kann Gott nie erlauben, höchstens zulassen. — Sodann antworten wir direkt: Auch nach uns sind und bleiben die Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe natürliche Sittengebote, allerdings *bedingte*. Gott hat durch die Natur selbst die Ehe eingesetzt und zu bestimmten Zwecken hingeordnet. Dieses vorausgesetzt, ist es eine notwendige Vernunftforderung, daß die Menschen aus sich in bezug auf die Ehe nichts tun, was die Zwecke derselben hindert. Gott selbst aber braucht wenigstens die untergeordneten und sekundären Zwecke der Ehe nicht notwendig und immer zu wollen.

Doch zwischen den physischen Gesetzen und dem natürlichen Sittengesetz waltet ein großer Unterschied ob. Unter den physischen Gesetzen versteht man die konstanten gleichförmigen Betätigungsweisen der unfreien Ursachen. Der Stein fällt zum Erdmittelpunkt, sobald er nicht unterstützt ist; das Feuer zerstört die organischen Stoffe, die in seine Nähe kommen; der Leichnam verfällt der Verwesung, und seine Teile gehen andere Verbindungen ein. Die Wirkungen aller dieser Ursachen hängen von dem Eintreffen vieler Bedingungen ab. Es ist nun kein Widerspruch gegen die Natur der Dinge und die unendliche Weisheit, daß Gott um höherer Zwecke willen diese Bedingungen nicht eintreten läßt und so die Wirkung hindert, die man nach dem gewöhnlichen Lauf der Dinge erwarten sollte. Ebensowenig widerspricht es seiner Weisheit oder der Natur der Geschöpfe, daß er sie als Werkzeuge zur Hervorbringung höherer Wirkungen gebrauche, zu denen sie aus sich nicht fähig sind. Aber wenn er vom natürlichen Sittengesetz entbinden könnte, so müßte er nicht bloß den Menschen an irgendeiner Tätigkeit hindern oder ihn als Werkzeug zu höheren Zwecken gebrauchen, sondern er müßte ihm erlauben, etwas mit Bewußtsein und Freiheit zu tun, was seiner vernünftigen Natur und der rechten Ordnung widerspricht. Eine solche Erlaubnis kann er nicht geben, ohne aufzuhören, allheilig und allweise zu sein.

Fünftes Kapitel.

Das positive Gesetz.

§ 1. Begriff und Notwendigkeit des positiven Gesetzes.

1. Das natürliche Sittengesetz ist der erste, in die Natur selbst hineingelegte Antrieb, durch den der Schöpfer die Menschen zu ihrem Ziele hinbewegt. Wäre durch das Naturgesetz für alle Bedürfnisse des Menschen nach allen Beziehungen ausreichend gesorgt, so hätten wir innerhalb der rein natürlichen Ordnung keinen Grund, die Notwendigkeit positiver Gesetze zu behaupten und anzunehmen, irgendeinem Menschen sei von Gott die Gewalt verliehen worden, positive Gesetze zu erlassen. Aber aus drei Gründen sind positive Gesetze für das gesellschaftliche Leben der Menschen nötig.

Erstens ist das Naturgesetz nur in seinen allgemeinsten Grundsätzen von selbst einleuchtend. Je weiter man zu konkreten Schlußfolgerungen gelangt, um so unklarer und zweifelhafter werden seine Vorschriften und um so mehr sind Meinungsverschiedenheiten möglich, besonders unter der großen Masse der Menschen, die keine Gelegenheit zu theoretischen Erörterungen besitzen. Es ist deshalb eine Autorität notwendig, welche diese Schlußfolgerungen endgültig und autori-

tativ festsetzt, so daß alle Glieder der Gesellschaft an dieselben gebunden sind. Nur so kann die notwendige Einheit im Handeln erreicht werden.

Zweitens enthält das Naturgesetz vieles nur im allgemeinen. Diese allgemeinen Vorschriften müssen auf konkrete Verhältnisse angewendet und näher bestimmt werden. Dazu bedarf es einer Autorität, welche diese Bestimmungen für alle verbindlich treffen kann. So fordert z. B. das Naturgesetz, daß es in einem öffentlichen Gemeinwesen Beamte und Richter gebe, daß man die gemeinschädlichen Verbrechen bestrafe. Aber über die Art und Weise, wie dies im einzelnen zu geschehen habe, bestimmt das Naturgesetz nichts. Dieses anzuordnen ist den Menschen überlassen, und dazu bedarf es einer gesetzgebenden Gewalt.

Drittens sind die Vorschriften des Naturgesetzes in diesem Leben nur mit einer ungenügenden Sanktion versehen. Das hat für die Beziehungen des Menschen zu sich selbst und zu Gott keine bedenklichen Folgen. Gott hat die Ewigkeit für sich, und hienieden soll der Mensch sich selbst frei bestimmen können. Anders verhält es sich mit den Vorschriften, welche das Verhalten der Menschen zueinander regeln. Weil die Gesellschaft nicht erst im Jenseits, sondern hier auf Erden ihren Zweck erreichen soll, konnte es nicht dem guten Willen eines jeden überlassen bleiben, ob er diese Vorschriften beobachten wolle oder nicht, sondern es war eine Gewalt erforderlich, welche nötigenfalls mit Zwang und Strafe dem schwachen Willen zu Hilfe kommt.

Man könnte einwenden, unsere Beweisführung zeige zwar die Unzulänglichkeit des bloßen Naturgesetzes, aber deshalb noch nicht die Notwendigkeit positiver Gesetze. Vielleicht könnte ja eine lebendige Autorität genügen, welche von Fall zu Fall das zum öffentlichen Wohl Erforderliche anordnete. Dieselbe wäre nach dem schönen aristotelischen Ausdruck gewissermaßen das beseelte Recht (*δίκαιον ἔμψυχον*[1]). Allein eine solche Autorität würde nicht genügen. Gäbe es in einem größeren Gemeinwesen keine allgemeinen Gesetze, so müßte eine große Zahl von Männern vorhanden sein, welche für jeden einzelnen Fall die Stelle des Gesetzes zu vertreten und zu bestimmen hätten, was zu tun und zu lassen sei. So käme keine einheitliche, geordnete Handlungsweise zustande. Wo sollte auch eine so große Zahl weiser Männer gefunden werden, die imstande wären, die Rolle der „beseelten Gerechtigkeit" zu übernehmen? Ohne das Vorhandensein von Gesetzen müßte sodann jedesmal, sobald es die Gelegenheit erheischt, das Nötige angeordnet werden, und so rasch von Fall zu Fall das Richtige zu treffen, wäre eine schwierige Aufgabe. Diese Aufgabe wird wesentlich erleichtert, wenn man ein für allemal

[1] Ethic. Nic., 5, c. 7, 1132 a, 21.

nach reiflicher Überlegung Gesetze aufstellt. Endlich ist auch der Einfluß der Leidenschaft auf das persönliche Regiment nicht außer acht zu lassen. Wer allgemeine, dauernde Normen erläßt, richtet seinen Blick vom Besondern und Gegenwärtigen ab auf das Allgemeine und Zukünftige, er ist daher dem Einfluß der persönlichen Leidenschaften und Interessen weniger ausgesetzt als derjenige, welcher über einen unmittelbar praktischen Fall entscheiden soll[1].

2. Auf Grund der dargelegten Notwendigkeit des positiven Gesetzes können wir jetzt den Begriff desselben genauer bestimmen. Wie in jedem Gesetze, so läßt sich auch im positiven Gesetze *Materie* und *Form* oder Inhalt und Grund unterscheiden. Die Form ist die Verpflichtung, die Materie sind die vorgeschriebenen Handlungen.

a) Der Hauptunterschied zwischen dem positiven Gesetz und dem Naturgesetz besteht in der *Form* oder *Verpflichtung*. Das natürliche Sittengesetz hat den Grund seiner Verpflichtung in dem *notwendigen*, durch die Erschaffung kundgetanen Willen Gottes; das positive Gesetz dagegen in dem *freien* Willen des Gesetzgebers. b) Das Naturgesetz verbietet *nur* solche Handlungen, die ihrer Natur nach schlecht sind, und gebietet nur solche, die von Natur aus gut und zur sittlichen Ordnung notwendig sind. Das positive Gesetz gebietet und verbietet zwar *auch* solche Handlungen, aber außerdem auch solche, die an sich sittlich gleichgültig oder, wenn gut, durch das bloße Naturgesetz nicht vorgeschrieben sind.

Aus diesen beiden Hauptunterschieden ergeben sich noch andere Unterschiede. c) Das Naturgesetz ist unmittelbar in den *höchsten praktischen Vernunftgrundsätzen* enthalten und wird in seinem ganzen Umfang aus ihnen abgeleitet; die positiven Gesetze dagegen beruhen auf einer positiven Promulgation und können nur auf dem Wege der *Erfahrung* oder *durch fremdes Zeugnis* erkannt werden. d) Das *Naturgesetz* ist in seinen allgemeinen Grundsätzen unzertrennlich mit der Natur des Menschen verbunden, es ist eine notwendige Ausstattung der vernünftigen Natur und wird mit ihrer Erschaffung verkündet, insofern jeder Mensch von Geburt an die Veranlagung und Neigung zur Erkenntnis des Sittengesetzes in seinem Geiste trägt. Nicht so das *positive* Gesetz. e) Das *Naturgesetz* gilt für *alle Menschen* aller Zeiten und Länder in allen Lagen; das positive Gesetz als solches nur so weit, als die Gewalt des Gesetzgebers und sein Wille, zu verpflichten, reicht. f) Das *Naturgesetz* ist wesentlich ein *göttliches* Gesetz, die positiven Gesetze können sowohl göttliche als menschliche sein, je nachdem sie unmittelbar von Gott oder von einer mensch-

[1] S. *Thom.*, S. th. 1, 2, q. 95, a. 1 ad 2.

lichen Autorität kraft der ihr von Gott verliehenen Gewalt erlassen werden. Die mosaischen Zeremonialgesetze waren positive göttliche Gesetze; die Gesetze der verschiedenen Staaten sind positive menschliche Gesetze; die kirchlichen Gesetze sind teils positive göttliche, teils positive menschliche Gesetze.

§ 2. Verhältnis des menschlichen Gesetzes zum Naturgesetz und zum ewigen Gesetze.

Die Verpflichtung gehört zum Wesen des Gesetzes. Ein Gesetz ohne irgendwelche Verpflichtung ist undenkbar. Woher nehmen nun die menschlichen Gesetze ihre verpflichtende Kraft?

Jedes menschliche Gesetz fußt auf dem Naturgesetz und hat in ihm seine notwendige Grundlage und die entfernte Quelle seiner Verpflichtung. In diesem Sinn kann man mit Heraklit sagen: „Alle menschlichen Gesetze nähren sich von dem einen göttlichen[1].“

Es handelt sich in obiger Behauptung nicht um die unmittelbare Quelle der Verpflichtung, denn diese ist der Wille des Gesetzgebers, sondern um die entfernte und letzte Quelle. Frage ich, warum ich irgendeinem menschlichen Gesetze gehorchen soll, so lautet die nächste Antwort: weil es von der zuständigen Autorität erlassen wurde. Frage ich weiter: warum bin ich verpflichtet, mich dem Willen derselben zu unterwerfen? so müssen wir antworten: weil das Naturgesetz gebietet, daß wir den rechtmäßigen Befehlen der Obrigkeit gehorchen.

Die Wahrheit unserer Behauptung ergibt sich aus folgenden Erwägungen:

1. Die Gesetze sind allgemeine Regeln, durch welche die menschlichen Handlungen auf ein Ziel wirksam hingeordnet werden. Bei jeder derartigen Hinordnung muß aber die Wirksamkeit der untergeordneten Triebkräfte von der des ersten Bewegers ausgehen. So geht z. B. im Staate die Anordnung aller öffentlichen Betätigung durch das Gesetz vom obersten Leiter auf die untergeordneten Beamten über, und bei einem Bau entwirft der Baumeister den Plan und weist den untergeordneten Werkleuten ihre Aufgabe zu. Gott ist aber der höchste Lenker aller vernünftigen Wesen, die er nach seinem ewigen Gesetze ihrem Ziele zuführt. Also müssen auch alle, die irgendwie zu dieser Leitung berufen sind, sich als Teilnehmer an der göttlichen Regierungsgewalt ansehen und sich nach den Absichten und Normen des ewigen Gesetzgebers richten. Ihre Gewalt ist ihnen verliehen zur Mitwirkung an der

[1] Stob. serm., 3, 84: *Τρέφονται πάντες οἱ ἀνθρώπινοι νόμοι ὑπὸ ἑνός τοῦ θείου.*

Erfüllung der göttlichen Absichten, zur Ausführung des ewigen Gesetzes, aber nicht zur Hinderung desselben.

Das ewige Gesetz ist aber den Menschen zunächst kundgetan durch das natürliche Sittengesetz, welches nur der zeitliche Ausdruck dessen ist, was das ewige Gesetz notwendig für alle vernünftigen Wesen bestimmt. Alle übrigen zeitlichen Gesetze sind bloß Entfaltungen oder nähere Bestimmungen des Naturgesetzes und haben dasselbe zur Voraussetzung.

Mit Recht lehrt deshalb der Aquinate, daß alle menschlichen Gesetze von dem natürlichen Sittengesetz abgeleitet sein müssen. Es gibt aber eine doppelte derartige Ableitung (S. 469f.). Das Naturgesetz besteht in allgemeinen praktischen Grundsätzen. Aus diesen lassen sich zunächst durch Schlußfolgerung menschliche Gesetze ableiten, indem man die allgemeinen Grundsätze auf konkrete Verhältnisse anwendet. Aus dem allgemeinen Grundsatz: Du sollst niemand Unrecht zufügen und jedem das Seinige geben, ergibt sich von selbst die Schlußfolgerung: Du sollst nicht töten, stehlen; du sollst dein gegebenes Versprechen halten u. dgl. Ferner lassen sich aus dem Naturgesetz menschliche Satzungen ableiten durch nähere Bestimmung. Es enthält manches nur in allgemeinen Umrissen. So schreibt es vor, daß der Diebstahl bestraft werde; aber mit welcher Strafe, sagt es nicht. Dieses zu bestimmen, ist Sache des menschlichen Gesetzes[1]. Diese letztere Art von Gesetzen sind die oben genannten positiven Gesetze im engeren Sinne. Die ersteren dagegen sind nur insofern positiv, als sie auch von der menschlichen Autorität vorgeschrieben werden, sie gelten aber schon kraft des Naturgesetzes.

2. Verpflichten oder im Gewissen binden heißt eine Handlung für den Menschen so unbedingt notwendig machen, daß er sie nicht unterlassen kann, ohne sich gegen die rechtmäßige Autorität und an letzter Stelle gegen Gott selbst aufzulehnen, ihn zu beleidigen und bei wichtigen Sachen sich von seinem Endziel abzuwenden und der ewigen Seligkeit verlustig zu gehen. Eine solche Pflicht kann aber, mittelbar oder unmittelbar, nur von Gott selbst ausgehen. Wie er allein dem Menschen sein Ziel setzt, so kann er allein die Bedingungen bestimmen, an welche dessen Erreichung geknüpft sein soll. Nun haben aber die menschlichen Gesetze im Gewissen verpflichtende Kraft. Nicht bloß aus Furcht, sondern um des Gewissens willen sollen wir der rechtmäßigen Obrigkeit gehorchen. Bloße Furcht vor zeitlichen Strafen wäre auch unzulänglich, um den Gesetzen Achtung zu verschaffen.

Woher haben die menschlichen Gesetze diese verpflichtende Kraft? Aus dem Naturgesetze. Wenn man überhaupt einer menschlichen Autorität innerhalb der natürlichen Ordnung zu gehorchen verpflichtet ist, so

[1] S. Thom., S. th. 1, 2, q. 95, a. 2.

kommt es daher, weil wir es als eine Forderung der Vernunft erkennen, daß man der Obrigkeit Gehorsam schulde. Man nehme das Naturgesetz hinweg, und keine menschliche Autorität wird nachweisen können, daß man ihr zu gehorchen verpflichtet sei.

3. Das von den staatlichen Gesetzen Gesagte gilt auch von den Vorschriften jeder menschlichen Autorität; von dem Rechte des Vaters über seine Kinder, von der Gewalt des Mannes über seine Frau, des Herrn über seinen Diener. Alle diese Gewalten sind eine beschränkte Teilnahme an der göttlichen Herrschaft, und zwar eine Teilnahme, die nicht auf übernatürlicher Offenbarung beruht, sondern durch das natürliche Licht der Vernunft als notwendige Forderung des Naturgesetzes erkannt wird. Ein positiver Befehl kann uns nur deshalb verpflichten, weil wir schon zum voraus durch die natürliche Vernunft uns verpflichtet erkennen, den rechtmäßigen Vorgesetzten zu gehorchen. Das Naturgesetz ist die Wurzel und Grundlage jeder positiven Pflicht.

§ 3. Eigenschaften des positiven Gesetzes.

Aus dem Wesen des Gesetzes im allgemeinen und des positiven Gesetzes im besondern lassen sich folgende notwendigen Eigenschaften des positiven Gesetzes herleiten.

1. Es muß von der rechtmäßigen Gewalt ausgehen. Nur derjenige kann andern Gesetze vorschreiben, dem diese untergeben sind, und nur in solchen Dingen kann er befehlen, die zu seiner Befugnis gehören.

2. Das positive Gesetz darf keinem höheren Gesetze widerstreiten. Es darf also nicht dem natürlichen Sittengesetz widersprechen, welches die Grundlage und Voraussetzung jedes positiven Gesetzes ist. Wie könnte uns Gott durch ein positives menschliches Gebot zu etwas verpflichten, was er durch das Naturgesetz notwendig verbietet[1]? Das menschliche Gesetz darf ferner nichts befehlen, was einem positiven göttlichen Gebot zuwiderläuft. Kein untergeordneter Gesetzgeber hat das Recht, die Gesetze des höher stehenden Gesetzgebers aufzuheben oder abzuändern. Der menschlichen Gewalt muß also jede göttliche Willensäußerung als heilig gelten, mag sie ihr nun durch die übernatürliche Offenbarung oder durch das natürliche Licht der Vernunft bekannt sein. Endlich darf der Gesetzgeber auch das Gesetz des höheren menschlichen Gesetzgebers nicht aufheben oder umgehen. Ist z. B. die Grundverfassung durch eine höhere Autorität festgesetzt, so hat die gewöhnliche gesetzgebende Gewalt nicht das Recht, Gesetze zu erlassen, die der Grundverfassung widersprechen.

[1] S. Thom., S. th. 1, 2. q. 95. a. 2: Si (lex humana) in aliquo a lege naturali discordet, iam non erit lex, sed corruptio legis.

3. Das Gesetz muß auf das allgemeine Wohl gerichtet sein. Das ist ein wesentliches Erfordernis jedes Gesetzes (S. 375 f.). Es soll das Gemeinwesen zu seinem Ziele führen, dieses Ziel ist aber das Gemeinwohl. Das Gesetz muß ferner gerecht sein, d. h. weder der austeilenden noch der ausgleichenden Gerechtigkeit widersprechen. Es darf die Lasten nicht nach Willkür, sondern nur nach dem Maße des öffentlichen Bedürfnisses und der Kräfte der einzelnen verteilen. Die Untergebenen haben viele Rechte schon durch die Natur, wie wir später zeigen werden. Die menschlichen Gesetze dürfen über diese Rechte nicht nach Belieben schalten, sondern nur nach Maßgabe des öffentlichen Bedürfnisses und nach den Anforderungen der austeilenden Gerechtigkeit[1].

4. Das positive Gesetz muß sowohl physisch als moralisch möglich sein. Moralisch unmöglich nennt man, was zwar absolut durch die physischen Kräfte des Menschen erreichbar ist, aber eine Anstrengung erfordert, die das Durchschnittsmaß menschlicher Kräfte übersteigt. Eine solche Anstrengung wird kein vernünftiger Gesetzgeber aus freien Stücken fordern. Die Forderung würde auch ihren Zweck nicht erreichen. Alle genannten Eigenschaften sind dem positiven Gesetze wesentlich, so daß ein Gesetz, dem eine derselben fehlt, kein wahres Gesetz ist, man ihm folglich an und für sich nicht zu gehorchen braucht.

Aber darf man einem solchen ungültigen und ungerechten Gesetze gehorchen? Hier ist zu unterscheiden zwischen Gesetzen, die etwas in sich Sündhaftes vorschreiben, und solchen, die bloß deshalb ungerecht sind, weil sie die Befugnis des Gesetzgebers überschreiten, indem er z. B. etwas befiehlt, wozu er kein Recht hat. Den letzteren Gesetzen darf man an und für sich, d. h. von besonderen Umständen abgesehen, gehorchen, ja es kann zuweilen geradezu Pflicht sein, ihnen zu gehorchen. Nicht als ob diese Gesetze aus sich verpflichteten, sondern weil das Naturgesetz uns gebietet, das Vorgeschriebene zu tun, wenn aus der Unterlassung weit schwerere Nachteile für uns selbst oder für die Gesamtheit entstehen würden.

Gesetzen dagegen, die etwas in sich Sündhaftes gebieten, darf man nie gehorchen. Hier tritt das malo mori quam foedari in Kraft. „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen."

Man hat freilich zwischen der rechtlichen und der sittlichen Verpflichtung unterscheiden wollen und behauptet, ein sündhaftes, dem göttlichen Willen widerstrebendes Staatsgesetz erzeuge zwar keine sittliche Verpflichtung, wohl aber eine rechtliche Ver-

[1] S. Thom., S. th. 1, 2, q. 95, a. 3; Suarez, De Leg., l. 1, c. 9, n. 16.

pflichtung (Rechtspflicht[1]), oder was ungefähr auf dasselbe hinausläuft, sündhafte Gesetze hätten wenigstens *formale* Rechtsgültigkeit und müßten deshalb von den Beamten ausgeführt werden, solange sie nicht abgeschafft seien. Das sind unhaltbare Unterscheidungen. Es gibt nur *eine* wahre Verpflichtung: die *Gewissenspflicht*. Nimmt man die Gewissenspflicht hinweg, so bleibt nur mehr Furcht vor dem Zuchthaus oder dem Henker. Nun kann aber ein sündhaftes Gesetz im Gewissen nicht verpflichten, also ist es überhaupt kein wahres Gesetz, sondern eine corruptio legis nach dem kräftigen Ausdruck des Aquinaten.

Gegen die hier vorgetragene Lehre erheben sich nicht selten neuere Rechtslehrer „mit sittlicher Entrüstung". Wird nicht die öffentliche Ordnung gefährdet, wenn es Untergebenen freistehen soll, den Gesetzen den Gehorsam zu verweigern, sobald sie dem Gewissen widersprechen? Man muß sich billig wundern, daß dieselben Schriftsteller, die sonst die Gewissenspflicht zu einem inhaltslosen Wort verflüchtigen, dem Staate gegenüber den *blindesten und unbedingtesten Kadavergehorsam* zur Pflicht machen wollen. Ein solcher Gehorsam, der sich einem fehlbaren menschlichen Obern gegenüber zu allem bereit erklärt, ist verwerflich. Denn er schließt die Bereitwilligkeit in sich, gegebenenfalls auch Sündhaftes zu tun. Die Behauptung ist unwahr, die Jesuiten gelobten einen solchen Gehorsam. Auch die Staatsgewalt darf ihn nicht in Anspruch nehmen. Ihn fordern, heißt von den Untergebenen verlangen, daß sie ihr Gewissen der Staatsgewalt opfern. Kein Mann von Charakter wird dieses Opfer bringen.

Daraus erhellt auch, daß die Verweigerung eines solch unbedingten Gehorsams nicht gemeinschädlich sein kann. Oder man müßte denn die Beobachtung der sittlichen Ordnung, die Achtung der Gebote Gottes für gemeinschädlich halten. Um einem rechtmäßig erlassenen Gesetz den Gehorsam verweigern zu dürfen, genügt übrigens nicht jeder beliebige Zweifel, sondern die Unerlaubtheit des Gesetzes muß eine *ausgemachte* sein. Für die Ungebildeten ist es Pflicht, sich in solchen Fragen an diejenigen zu halten, auf deren Tugend und Einsicht sie zuversichtlich vertrauen können. Mißbrauch treiben läßt sich mit allem, auch mit der Staatsgewalt. Aber kein Vernünftiger wird sein Urteil über eine Sache auf einen zufälligen Mißbrauch gründen. Wenn wir sagen, einem sündhaften Gesetze dürfe man nicht gehorchen, so folgt daraus noch nicht,

[1] F. *Dahn* (Über den Begriff des Rechts [1895], 15) meint, die ersten Christen hätten nicht, wie in späteren Kämpfen zwischen Kirche und Staat geschehen, die gültig erlassenen Gesetze des Kaisers für null und nichtig erklärt, sondern sie als gültig erkannt, sie sagten dura lex, impia lex, sed lex, nur zogen sie dem Gehorsam gegen diese Gesetze die Löwen und Tiger der Arena vor! Ja, warum haben denn die Christen den Gesetzen den Gehorsam verweigert?

daß man sich mit Anwendung physischer Gewalt gegen die Beamten zur Wehr setzen könne. Jedenfalls ist das eine von der unsrigen himmelweit verschiedene Frage[1].

Es war der Hegelschen Schule mit ihrem präsenten Staatsgotte vorbehalten, die blinde Unterwerfung unter alle und jede auch noch so unsinnigen Staatsgesetze zu predigen. Heiden und Christen haben diese Anschauung von jeher verurteilt. Wir haben schon (S. 177) das Wort der Antigone bei Sophokles angeführt, die sich weigerte, dem Befehl des Kreon zu folgen und den Polynikes nicht zu begraben, weil dieser Befehl dem natürlichen und ewigen Rechte der Götter widerspreche. Aristoteles erwähnt dieses Wort zweimal in billigendem Sinn. Sokrates bezeichnet in seiner Verteidigungsrede seine Lehrtätigkeit als einen von Gott ihm auferlegten Beruf, dem er um menschlicher Gebote willen nicht habe untreu werden dürfen. Überhaupt hielt man es allgemein mit Pythagoras für das oberste Gebot: „dem Gotte zu folgen" und auch im öffentlichen Leben nichts zu tun, was dem Willen der Götter widerspreche[2]. Die Anschauungen der Römer in dieser Beziehung haben wir schon erwähnt (S. 392). Nach Cicero (S. 392 und 294) kann das natürliche Sittengesetz von keinem Senats- oder Volksbeschluß aufgehoben oder beseitigt werden; alle Völker zu allen Zeiten unterstehen ihm. Von Konfuzius ist uns das Wort aufbewahrt: „Kommt natürliche Pflicht mit den Staatsgesetzen in Konflikt, so ist ersterer zu folgen[3]."

Die christliche Anschauung ist in den Worten der Apostel (Apg. 5, 29) ausgesprochen: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen." Nach diesem Grundsatze haben die Blutzeugen aller Jahrhunderte gehandelt. Schon im Alten Bunde haben die Gerechten, z. B. die Männer, welche die Anbetung der Statue Nabuchodonosors verweigerten, der greise Eleazar, die makkabäischen Brüder, diesen Grundsatz befolgt. Nach dem alten kanonischen Recht sind alle Gesetze und Gewohnheiten, wenn sie dem Naturrecht widerstreiten, als null und nichtig anzusehen[4]. Treffend sagt der hl. Augustinus[5]: „Wer zweifelt daran, daß, wenn der Prokonsul etwas anderes befiehlt als der Kaiser, man jenen mißachten und diesem gehorchen müsse. Wenn also der Kaiser etwas befiehlt, was dem Gebote Gottes widerspricht, so muß man Gott gehorchen und das Gebot des Kaisers mißachten."

Nicht nur die Katholiken, auch die Protestanten haben bis in die neueste Zeit allgemein an dieser Auffassung festgehalten. Grotius sagt: „Das

[1] Vgl. Lehmkuhl, Der Gehorsam gegen die menschlichen Gesetze (Stimmen aus Maria-Laach, XIII, 298 u. 338); v. Hammerstein, Kirche und Staat (1893), 74; Meyer, Instit. iuris natur., I, n. 296.

[2] Vgl. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen, II, 52 ff. Vgl. oben S. 394.

[3] Vgl. Flad, Confuzius (Zeitfragen des christl. Volkslebens, XXIX, Hft. 8, S. 86.

[4] Decret. 1, dist. 8, c. 2: Quaecunque vel moribus recepta sunt, si iuri naturali fuerint adversa, vana et irrita habenda sunt. Adversus naturale ius nulli quidquam agere licet.

[5] De verbo Dei Sermo 6.

steht bei allen Guten außer Frage: Wenn sie (die Träger der höchsten Gewalt) etwas befehlen, was dem Naturrecht oder den göttlichen Geboten widerspricht, darf man ihrem Befehl nicht gehorchen[1]." Der größte englische Jurist, Blackstone, schreibt: „Es (das Naturrecht) verpflichtet auf dem ganzen Erdenrunde, in allen Ländern und zu allen Zeiten. Kein menschliches Gesetz hat etwas zu bedeuten, wenn es ihm zuwiderläuft[2]." Aus neuerer Zeit wählen wir noch einige Zeugnisse von Männern, die nicht im Verdachte stehen, dem Staate nicht geben zu wollen, was des Staates ist. „Schon die Sittenlehre befiehlt," sagt Dahlmann[3], „einer Herrschaft zu widerstreben, welche nicht bloß Unrecht zu dulden, sondern selbst zu begehen befiehlt." Ähnlich Bluntschli: „Das Recht des Staates ist nicht ein absolutes über den Menschen, daher auch der Gehorsam, welchen der Staatsbürger der Obrigkeit, der Privatmann der Staatsgewalt schuldet, kein absoluter. Wo das menschlich-irdische Recht an die Grenze seiner Macht gekommen, wo das innere, unsichtbare Geistesleben in angeborner Freiheit waltet, da hat vorerst auch der staatliche Gehorsam sein Ende gefunden, und kein Individuum ist verpflichtet, so zu glauben, so zu denken, so zu fühlen, wie die Staatsgewalt etwa vorzuschreiben sich angemaßt hat[4]." Ulrici: „So gewiß das Recht der Notwehr den gewaltsamen Umsturz der Regierung und damit des Staates selbst verbietet, so gewiß gestattet es den allgemeinen passiven Widerstand, den allgemeinen Ungehorsam gegen die rechts- und gesetzwidrigen Befehle der Regierung[5]." F. Dahn: „Ich lasse mich nicht zwingen ..., eine vom Staat befohlene, meiner politischen Überzeugung widerstreitende Handlung vorzunehmen, z. B. zugunsten der oben gerade beliebten Partei zu wählen. Jedoch wohlverstanden: nicht gewaltsamer Widerstand, nicht Aufruhr gegenüber einem gültig zustande gekommenen Gesetz ist damit gerechtfertigt, nur das Martyrium, d. h. die Übernahme der für den Ungehorsam gedrohten Strafe ist sittlich recht, weil Pflicht[6]."

Als im Jahre 1901 den für China bestimmten deutschen Truppen das Wort zugerufen wurde: „Pardon wird nicht gegeben, Gefangene werden nicht gemacht" schrieb Fr. Paulsen in der Hilfe (Nr. 3): „Was sollen wir machen, wenn es 50 000 Chinesen einfällt, sich uns zu ergeben? Ich weiß es nicht, aber das weiß ich, daß wir sie nicht totschlagen sollen und nicht totschlagen werden; es würde keinen deutschen Offizier geben, der solche Blutarbeit befehlen, und keine deutschen Soldaten, die sie verrichten würden ... Sollen wir zum Grundsatz erheben, daß die Söhne unseres Volkes Verwundete, die ihnen in die Hände fallen, umbringen? Ich bin wieder überzeugt, daß der Abscheu vor solcher Blutarbeit selbst dem Befehle Widerstand leisten würde."

---

[1] De iure belli et pacis, l. 1, c. 4, § 1.

[2] Commentaries on the Laws of England, I (Oxford 1773), 41.

[3] Politik, § 202.

[4] Die Lehre vom modernen Staat, II (1876), 664.

[5] Naturrecht (1873), 467.

[6] Über den Begriff des Rechts, 15. Andere Stellen s. bei Meyer, Instit. iuris natur., I, 252.

§ 4. Veränderung des positiven Gesetzes.

1. Da das positive Gesetz seinen verpflichtenden Grund im freien Willen des Gesetzgebers hat, so kann dieser das Maß, die Ausdehnung und Dauer der Verpflichtung bestimmen oder auch, wenigstens gültig, teilweise oder ganz wieder aufheben.

Wir sagen: wenigstens gültig. Denn viele positive Gesetze enthalten Forderungen, die schon im natürlichen Sittengesetz enthalten und zum allgemeinen Wohl überall notwendig sind, so z. B. das Verbot oder die Bestrafung des Mordes und Diebstahls. Die Aufhebung solcher Verbote wäre unvernünftig. Übrigens würde die Beseitigung des positiven Gesetzes das naturgesetzliche Verbot solcher Handlungen nicht aufheben.

Obwohl die positiven Gesetze geändert werden können, so sollen sie doch nicht leicht geändert werden. In dieser Beziehung geschieht in unsern heutigen Volksvertretungen des Guten zu viel. Damit die Abschaffung eines Gesetzes ratsam sei, genügt nicht, daß sich ein anderes, in etwa besseres darbiete. Ein in die Gewohnheiten des Volkes übergegangenes Gesetz soll nur dann durch ein neues ersetzt werden, wenn dieses weit überwiegende Vorteile verspricht. Die Gewohnheit macht die Beobachtung eines Gesetzes leicht und schützt sie. Ein Gesetz erscheint auch dem Volke um so ehrwürdiger und unverletzlicher, je älter es ist. Häufige Änderungen vermindern das Ansehen der Gesetze, erschweren auch die Kenntnis derselben, die doch zu ihrer Beobachtung erforderlich ist.

2. Der Gesetzgeber hat das Recht, einzelne Untergebene von dem Gesetze zu dispensieren, d. h. sie von seiner Verpflichtung zu entbinden. Es kann ein Gesetz durchschnittlich dem Gesamtwohl zuträglich, ja notwendig und doch für bestimmte Personen unter besonderen Umständen hinderlich oder nachteilig sein. Wollte man nun, außer im Falle einleuchtender und dringender Gefahr, das Urteil hierüber den einzelnen selbst überlassen, so wäre das aus naheliegenden Gründen allzu bedenklich. Deshalb muß der Obrigkeit das Recht vorbehalten sein, von den gegebenen Gesetzen aus vernünftigen Gründen zu dispensieren.

3. Als dem Urheber steht dem Gesetzgeber im Zweifel über den Sinn des Gesetzes die Erklärung oder Interpretation desselben zu. Diese Erklärung durch den Gesetzgeber oder seine Stellvertreter heißt die authentische oder autoritative, weil sie bindende Kraft hat. Hierdurch unterscheidet sie sich von der doktrinellen Erklärung, welche von Privatgelehrten ohne öffentliche Ermächtigung gegeben wird.

Verschieden von der Erklärung der Gesetze ist die sogenannnte Epikie (ἐπιείκεια), welche, gestützt auf die allgemeinen Grundsätze der Billigkeit, das positive Gesetz in einem besonderen Falle gegen seinen Wortsinn anwendet oder auslegt (S. 366). Weil der menschliche Gesetzgeber nicht alle einzelnen Fälle voraussehen kann, so ist es möglich, daß die buchstäbliche Befolgung eines an sich guten Gesetzes in einem ausnahmsweisen Fall sich nachteilig erweist. Dann wird mit Recht angenommen, der Gesetzgeber habe für diesen Fall nicht verpflichten wollen. Natürlich darf man sich nur dann durch eine solche Vermutung vom Gesetz entbinden, wenn entweder ein Entscheid des Obern nicht eingeholt werden kann oder das Gesetz ungerecht und schädlich wird.

Sechstes Buch.

Das Gewissen.

Erstes Kapitel.

Begriff und Arten des Gewissens.

Die Gesetze sind allgemeine Grundsätze. Um sie beobachten zu können, genügt es nicht, daß man sie kenne, man muß sie auch auf die einzelnen konkreten Fälle anwenden, damit sie als unmittelbare Richtschnur des Verhaltens dienen können. Diese Anwendung geschieht durch das Gewissen.

§ 1. Begriff des Gewissens.

1. Die Sprachen der Kulturvölker bezeichnen das Gewissen mit Ausdrücken, die auf ein Erkennen oder Wissen hindeuten. Beim deutschen Gewissen liegt dies zutage, ebenso beim griechischen *συνειδός* und *συνείδησις* und beim lateinischen *conscientia*[1]. Schon hierin liegt ein deutlicher Hinweis, daß wir das Gewissen im Verstande zu suchen haben. Auf den Verstand deuten auch die Tätigkeiten hin, die wir dem Gewissen zuschreiben: es klagt den Menschen an, hält ihm das Böse vor, macht ihm Vorwürfe, zeigt ihm seine Pflicht, manchmal ist das Gewissen ein irriges usw.

Das Gewissen kann ferner nicht in der bloßen habituellen Erkenntnis der sittlichen Grundsätze (synderesis = habitus principiorum practicorum) bestehen, die manchmal auch in einem gewissenlosen Menschen sehr entwickelt ist[2]. Es kann nur in einer Betätigung unserer

[1] Im Lateinischen und dessen Tochtersprachen ist übrigens conscientia zweideutig, da es nicht bloß Gewissen, sondern auch Bewußtsein bedeutet.

[2] Statt synderesis sagen die neueren Autoren synteresis (*συντήρησις*); vgl. Jahnel in der Tübinger Theol. Quartalschrift, 1870, 251 ff. Der Ausdruck

praktischen Vernunft bestehen, durch welche sie die einzelnen konkreten Handlungen im Lichte der allgemeinen sittlichen Grundsätze beurteilt. Man kann also das Gewissen im weitesten Sinne definieren als das unmittelbar praktische Urteil über den sittlichen Charakter (Wert) unserer Handlungen[1].

Am klarsten äußert sich das Gewissen im bösen Gewissen. Wenn jemand sich durch Zorn oder Begierde zu einer bösen Tat verleiten ließ, so macht er sich nach der Tat Vorwürfe; er tadelt und verurteilt sich selbst, fühlt sich beunruhigt, auch wenn er sich Straflosigkeit versprechen kann; und wenn sich Furcht vor Strafen einstellt, so liegt das Beunruhigende nicht sowohl in diesen Strafen, als vielmehr in dem Bewußtsein, daß er dieselben verdient hat.

Diese Vorwürfe nach der Tat (das böse Gewissen) können aber nur eintreten, wenn man schon vor oder während der Tat irgendwie erkannte, daß sie böse und verboten sei. Denn nur dann machen wir uns Vorwürfe, wenn wir uns bewußt sind, daß wir anders handeln sollten und konnten. Als wir zu der Tat versucht wurden, sahen wir ein, daß dieselbe zu vermeiden sei. Aber trotz dieser Erkenntnis folgten wir dem Sirenengesang der Leidenschaft.

2. Aus dem Gesagten ist leicht zu ersehen, warum wir das Gewissen das unmittelbar praktische Urteil nannten. Solange ich bloß im allgemeinen urteile: Die Lüge ist unerlaubt, ist das noch kein Urteil des Gewissens. Erst wenn ich auf Grund dieses allgemeinen Gesetzes mir sage: Was du reden willst, ist unerlaubt, weil es eine Lüge ist, habe ich ein Urteil des Gewissens. Das Gewissen hat es mit den einzelnen, konkreten Handlungen zu tun. Es gleicht in dieser Beziehung dem Richter, der nicht Handlungen im allgemeinen verurteilt, sondern nur konkrete, bestimmte Vergehen. Ähnlich wie der Richter, gelangt auch das Gewissen zu seinem Urteil durch Schlußfolgerung. Der Richter wendet die allgemeinen Gesetze auf einen konkreten Fall an oder subsumiert die Handlungen unter ein allgemeines Gesetz. So macht es auch der Verstand beim Gewissen. Er urteilt z. B.: Was du sagen willst, ist eine Lüge; nun ist aber die Lüge unerlaubt; also darfst du nicht sagen, was du sagen willst[2].

---

synteresis beruht lediglich auf einer falschen Lesart der Stelle des hl. Hieronymus (Comment. in Ezech., l. 1, c. 1, n. 10), wo man synteresis las, während der handschriftliche Befund syneidesis bietet; vgl. Koch, Lehrbuch der Moraltheologie [2], 83; Leiber, Philos. Jahrbuch, 1912.

[1] S. Thom., S. th. 1, 2, q. 19, a. 5: Conscientia nihil aliud est quam applicatio scientiae ad aliquem actum.

[2] Ebd. q. 90, a. 1 ad 2: Ratio etiam practica utitur quodam syllogismo in operabilibus; De verit. q. 17, a. 2: Conscientia perficitur quasi quodam syllogismo particulari. Vgl. Aristot., Ethic. Nic. 7, c. 5.

Wundt nennt diese Lehre, derzufolge das Gewissen die Schlußfolgerung aus einem Syllogismus ist, eine „gekünstelte Theorie", welche eine nachträgliche Reflexion über den Gegenstand in den Gegenstand selbst hineintrage[1]. Dieser Vorwurf könnte berechtigt erscheinen, wenn wir behaupteten, der Verstand müsse jedesmal einen formellen Syllogismus bilden. Dem ist aber nicht so. Aus den allgemeinen Grundsätzen geht der Verstand oft unmittelbar und ohne förmlichen Syllogismus zur konkreten Anwendung über. Aber immerhin bleibt wahr, daß das Gewissen durch Anwendung allgemeiner Grundsätze auf konkrete Handlungen entsteht. Darin liegt nichts Außerordentliches. Auf allen praktischen Gebieten bestimmt der Verstand, was man tun solle, durch Anwendung allgemeiner Regeln auf konkrete Fälle. Man frage den Landmann, warum er seinen Acker im Herbst oder Frühling und nicht erst im Sommer bestelle, warum er die Bäume nicht im Frühling, sondern im Winter beschneide, er wird mit einem allgemeinen Erfahrungssatze antworten, den er auf den konkreten Fall anwendet.

3. Die konkreten Handlungen, welche den Gegenstand des Gewissens bilden, können zukünftige oder vergangene sein. Dementsprechend wird das Gewissen eingeteilt in das vorhergehende und das nachfolgende Gewissen. Jenes hat die zukünftigen, dieses die vergangenen Handlungen zum Gegenstand; jenes wird auch das leitende oder verpflichtende, dieses das richtende oder rügende Gewissen genannt. Wir teilen die Handlungen in zukünftige oder vergangene ein. Gibt es nicht auch gegenwärtige? Allerdings, doch kommen sie als gegenwärtige nicht in Betracht, denn das Urteil richtet sich zunächst und unmittelbar auf den Willen oder auf die Handlung, sofern sie vom Willen ausgeht. Für die Beurteilung des Gewissens ist aber der Willensentschluß entweder schon vorhanden oder steht erst bevor.

§ 2. Das nachfolgende Gewissen.

Das nachfolgende Gewissen beurteilt die geschehene Tat an dem Maßstabe des Gesetzes und erkennt auf Schuld oder Verdienst. Man kann es mit Schopenhauer das „Protokoll" unseres sittlichen Verhaltens nennen. Haben wir ein erkanntes Gesetz übertreten, so rügt es die Tat, das ist das böse Gewissen; haben wir es befolgt, so billigt und lobt es unser Verhalten, das ist das Zeugnis des guten Gewissens. Wir reden auch von einem ruhigen, reinen, fleckenlosen Gewissen, wenn wir uns keiner Schuld bewußt sind.

[1] Ethik, III[4], 57.

Die Wirkungen des guten und bösen Gewissens bleiben natürlich nicht im Verstande stehen, sie spielen auf die Affekte des Begehrungsvermögens über und treten hier als Freude, Trost, Ruhe oder Angst, Mißbehagen, Unruhe zutage. Gerade wegen dieser Folgen reden wir auch von Gewissensbissen, denn die Verurteilung des Gewissens gleicht einem Biß, der Unbehagen, Angst und Schmerz zur Folge hat.

Zuweilen bezeichnen wir mit dem Ausdruck Gewissen auch den Gegenstand oder die Wirkungen und Begleiterscheinungen des Gewissens. So reden wir von Reinigung des Gewissens, von Gewissenserforschung[1]. Sein Gewissen erforschen heißt sein vergangenes Verhalten überdenken, um zu erkennen, ob und wie man gut oder schlecht gehandelt habe. Solange der Mensch seine Aufmerksamkeit auf äußere Dinge richtet, kann ihm manche Gesetzesübertretung nur halb zum Bewußtsein kommen. Erst wenn er sich sammelt und sein Tun überschaut, gewinnt er ein klares Urteil über dasselbe.

§ 3. Das vorhergehende Gewissen.

1. Das vorhergehende Gewissen zeigt uns, wie wir unser Verhalten einzurichten haben. Es befaßt sich nur mit zukünftigen Handlungen, weil die Vergangenheit nicht mehr in unserer Gewalt steht. Es läßt sich definieren als das unmittelbar praktische Urteil über den sittlichen Charakter unserer zukünftigen Handlungen. Sobald eine Handlung in Frage kommt, beurteilt unser Verstand dieselbe im Lichte der allgemeinen sittlichen Grundsätze mit Berücksichtigung aller konkreten Umstände. Dieses unmittelbar praktische Urteil ist das vorhergehende Gewissen.

2. Die Betätigungen des vorhergehenden Gewissens lassen sich auf vier Arten zurückführen: a) Zuweilen gebietet das Gewissen oder sagt uns, wir seien zu einer Handlung verpflichtet. b) Zuweilen verbietet es ein Tun oder verpflichtet uns zu einer Unterlassung. c) Andere Male rät uns das Gewissen eine Tat als gut und verdienstlich an, obwohl sie nicht strenge Pflicht ist. d) Endlich erlaubt es uns manche Handlungen als in sich sittlich gleichgültig.

Das Gewissen besteht also in der praktischen Anwendung nicht bloß der Gesetze, sondern jeder Art von Grundsätzen, die sich auf das sittliche Verhalten des Menschen beziehen. Es wendet nicht bloß das natürliche Sittengesetz auf das praktische Verhalten an, sondern auch die positiven göttlichen und menschlichen, kirchlichen und staat-

[1] Inquinatio, sagt der hl. Thomas (1, q. 79, a. 13 ad 2), dicitur esse in conscientia, non sicut in subiecto, sed sicut cognitum in cognitione, in quantum scilicet aliquis scit se esse inquinatum.

lichen Gesetze, ferner alle Gebote und Verordnungen der verschiedensten Vorgesetzten, endlich alle Räte (consilia), die uns zeigen, was lobenswert und verdienstlich ist. Alle Gesetze und Gebote können eben nur durch Vermittlung des Gewissens unser Verhalten im einzelnen regeln. Wie der Brennspiegel alle Sonnenstrahlen in einem Punkte vereinigt, so sammelt das Gewissen alle göttlichen und menschlichen Gebote, beleuchtet durch dieselben die konkreten Handlungen und hält so dem Willen die unmittelbare Richtschnur des Verhaltens vor.

3. Diese Lehre vom Gewissen beweist sonnenklar die Unrichtigkeit des Sokratischen Satzes, der bei den Gegnern der Willensfreiheit so großen Anklang findet: niemand sei freiwillig böse (*οὐδεὶς ἑκὼν πονηρός*, s. S. 346). Wer möchte leugnen, daß man gegen das Gewissen handeln *kann* und leider häufig genug handelt? Das setzt voraus, daß man im Augenblick der Tat die Verwerflichkeit derselben erkennt, sich jedoch über diese Stimme des Gewissens hinwegsetzt. Der Wille tritt also in bewußten Gegensatz zu dem, was der Verstand ihm als das schlechthin Bessere vorhält. Wie oft sieht der Trunkenbold, daß er durch seine schmähliche Leidenschaft Gesundheit, Ehre, Familienglück untergräbt, sich für Zeit und Ewigkeit unglücklich macht und doch folgt er dem Lockruf der Leidenschaft. Er kennt das Gute und billigt es, und doch tut er das Schlechte. Mit Recht nennt deshalb die Schrift den Sünder einen *Toren*.

§ 4. Verschiedene Arten des vorhergehenden Gewissens.

1. Mit Rücksicht auf die *Übereinstimmung mit der objektiven Wahrheit* wird das Gewissen eingeteilt in das *wahre* und das *irrende* Gewissen. Wird die Schlußfolgerung richtig aus den Vordersätzen hergeleitet, so nennt man das Gewissen *richtig*, sonst *falsch*. Damit das Gewissen wahr *und* richtig sei, müssen die Vordersätze mit dem objektiven Sachverhalte übereinstimmen (wahr seien) und die Schlußfolgerung aus diesen Vordersätzen richtig hergeleitet sein. Das irrende Gewissen kann wie jeder Irrtum überwindlich oder unüberwindlich irrig sein (S. 98).

2. Hinsichtlich des Zustandes der Vernunft bei der sittlichen Beurteilung unterscheidet man das *sichere*, *wahrscheinliche* (probable) und *zweifelnde* Gewissen. *Sicher* ist das Gewissen, wenn die Vernunft ohne Furcht vor Irrtum urteilt, eine Handlung sei unter den gegenwärtigen Umständen erlaubt oder unerlaubt usw. *Wahrscheinlich* ist das Gewissen, wenn die Vernunft zwar urteilt, eine Handlung sei erlaubt oder unerlaubt, aber fürchtet, das Urteil könne vielleicht falsch sein. Beim *zweifelnden* Gewissen schwankt der Verstand zwischen

Bejahung und Verneinung, ohne ein bestimmtes Urteil zu fällen, sei es nun, weil er keine Gründe zu einem solchen Urteil hat (negativer Zweifel) oder weil die Gründe von beiden Seiten gleich zu sein scheinen oder zu einem bestimmten Urteil nicht ausreichen (positiver Zweifel)[1]. Zuweilen wird jedes nicht sichere Gewissen zweifelnd genannt. In diesem Sinne gehört auch das wahrscheinliche Gewissen zum zweifelnden Gewissen. Eine besondere Art des zweifelnden Gewissens ist das perplexe (verwirrte) Gewissen, das dann vorhanden ist, wenn man irrig glaubt, sowohl die Vollbringung als die Unterlassung der Handlung sei sündhaft.

3. Mit Bezug auf die dauernde Richtung und Verfassung des Verstandes bei der sittlichen Beurteilung unterscheidet man das zarte, weite, skrupulöse (ängstliche) Gewissen. Zart ist das Gewissen, das auch die kleineren sittlichen Mängel scharf unterscheidet, weit (laxe) dagegen dasjenige, welches ohne genügende Gründe und gegen die Wahrheit sich für die Erlaubtheit der Handlungen auszusprechen pflegt. Das ängstliche oder skrupulöse Gewissen ist geneigt, auf ungenügende Gründe hin Sünde wahrzunehmen, wo keine Sünde ist. Das zarte und das laxe Gewissen hängen zum guten Teil von der Verfassung des Willens ab. Wer die Sünde fürchtet, wird bei der sittlichen Beurteilung genau zu Werke gehen und so allmählich das sittliche Urteil schärfen. Wer sich dagegen aus der Sünde wenig macht, wird die Schärfe des Urteils verlieren und sich mit Scheingründen über manche sittliche Forderung hinweghelfen.

§ 5. Unrichtige Ansichten über Wesen und Entstehung des Gewissens.

1. Das Gewissen ist nach der dargelegten Ansicht eine Betätigung der praktischen Vernunft. Schon bei den älteren Scholastikern vertrat Heinrich von Gent die Meinung, das Gewissen sei eine Betätigung des Willens[2]. Manche neuere Schriftsteller sehen im Gewissen die Äußerung eines eigenen Gefühlsvermögens[3]. Anlaß zu dieser Meinung scheinen manche allgemein übliche Redensarten gegeben zu haben. Wir reden ja von sittlichem Gefühl, vom Gefühl der Verantwortlichkeit, wir fühlen die Schönheit und Erhabenheit der Tugend u. dergl. Allein diese Ausdrücke berechtigen nicht zu dem Schlusse, das Gewissen

[1] S. Thom., De verit., q. 14, a. 1.

[2] Quodlib. 1, q. 18.

[3] G. Carring, Das Gewissen im Lichte der Geschichte sozialistischer und christlicher Weltanschauung, 1901, S. 73, schreibt: „Das Gewissen beruht auf einer allgemeinen menschlichen Anlage, gefühlsmäßig das Gute als gut, das Schlechte als schlecht zu empfinden."

sei keine Betätigung der Vernunft. Fühlen, Gefühl bezeichnet an erster Stelle einen Akt des Erkenntnisvermögens (des inneren Sinnes) und wird vom sinnlichen Erkennen auf das geistige Erkennen übertragen, insofern es ebenso klar, unmittelbar und unwillkürlich ist als das sinnliche Erkennen. Erst an zweiter Stelle wird das Wort Gefühl auch auf die Affekte übertragen, welche der erste Gegenstand der unmittelbaren Empfindung und Wahrnehmung sind. Weil unsere Vernunft so eingerichtet ist, daß sie unwillkürlich und mit der größten Leichtigkeit zu allgemeinen sittlichen Grundsätzen gelangt und dieselben als Richtschnur auf ihr Handeln anwendet, kann man mit Recht von sittlichem Gefühl reden, ähnlich wie man auch von ästhetischem Gefühle redet (vgl. oben S. 252 ff.).

Aber ist es nicht eine Tatsache, daß Wissen und Gewissen oft nicht in geradem Verhältnis zueinander stehen? Man kann ein scharfsinniger Moralist sein, ohne ein zartes Gewissen zu haben; oft gilt auch in dieser Beziehung das Sprichwort: Je gelehrter, desto verkehrter. Die Schriftgelehrten waren schlechter als das einfache, ungebildete Volk. Die Antwort auf diese Schwierigkeit hat schon der hl. Thomas gegeben. Wissenschaft und Gewissen haben zwar beide ihren Sitz im Verstande, sind aber weit voneinander verschieden. Die Wissenschaft hat es mit allgemeinen, abstrakten Sätzen zu tun, die als solche unmittelbar keine Anforderungen an unser eigenes Verhalten stellen und folglich auch nicht notwendig mit unseren Neigungen in Widerspruch geraten. Deshalb kann jemand eine gründliche wissenschaftliche Erkenntnis der sittlichen Ordnung besitzen, ohne ein zartes Gewissen zu haben. Denn das Gewissen hat es mit den einzelnen konkreten Handlungen zu tun, und zwar mit unseren eigenen, und bei Beurteilung dieser Handlungen reden die verkehrten Leidenschaften und Neigungen ein Wort mit. Ein verkehrter Wille wird trotz der richtigen theoretischen Erkenntnis tausend Mittel und Wege finden, um die praktische Beurteilung der einzelnen Handlung durch Sophistereien zu trüben oder zu verderben, wie schon oben (S. 70 u. 98) ausgeführt wurde[1].

[1] Fr. W. Foerster (Jugendlehre, 1905, 43) bemerkt mit Recht, man habe bisher in der Moralpädagogik zu wenig beachtet, daß die Hauptversuchung im Leben nicht in der direkten Auflehnung gegen das „Gesetz beruht, sondern darin, daß man eine bestimmte Handlung von der Gültigkeit des allgemeinen Satzes ausnehmen will, weil ihr formell und äußerlich vielleicht die Merkzeichen des Verbotenen fehlen". Er bringt einige Beispiele aus Pestalozzi, der vom Verhältnis der Bauernjungen zum Gebot: Du sollst nicht stehlen, bemerkt: „Sie haben ihren Katechismus im Kopf und wissen ganz gut, das Stehlen sei nicht recht, — aber in jedem besondern Falle, wo sie Anlaß haben, finden sie allemal, diesmal und diesmal sei nicht soviel daran gelegen, und sie haben für einen jeden Fall immer einen ganzen Karren voll Entschuldigungen. ‚Er hat mir auch gestohlen', oder ‚wenn er könnte, würde er mir noch mehr stehlen'. ‚Wäre ich ein schönes Mädchen, er gäbe mir's umsonst' . . . ‚Was mag ihm der Bettel scha-

Um darzutun, daß das Gewissen eine Äußerung des Gefühlsvermögens sei, weist man auch auf die Freude, den Trost, die Ruhe des Gewissens hin. Aber dies sind, wie schon bemerkt (S. 483), Wirkungen und Begleiterscheinungen des Gewissens, nicht das Gewissen selbst. Die, welche das Gewissen in ein Gefühlsvermögen verlegen, bleiben sich nicht konsequent. Denn oft entstehen Gewissenszweifel, und diese müssen durch Überlegung und Belehrung gehoben werden. In diesen Fällen besteht das Gewissen unzweifelhaft in Funktionen der Vernunft. Warum soll also in anderen Fällen die Vernunft nicht ausreichen?

2. Da sich im Gewissen wie in einem Brennpunkte alle Erscheinungen des sittlichen Lebens konzentrieren, so läßt sich erwarten, daß die Verschiedenheit der Weltanschauung sich kaum in einer Frage so sehr geltend machen werde, als in der des Gewissens. Sobald man weiß, auf welchem metaphysischen Standpunkt jemand steht, weiß man auch, wie er das Gewissen erklären wird. Wer auf dem individualistisch-atheistischen Standpunkt eines Stirner, Nordau und Nietzsche steht, der wird nicht umhinkönnen, die ganze Moral für eine „konventionelle Lüge" oder „eine lange beherzte Fälschung", das Gewissen für eine Illusion und die Gewissensbisse für eine organische Störung und für „unanständig" zu erklären (S. 168). Jeder Materialist muß sich zu dieser Anschauung bekennen. Wenn der Mensch „nur ist, was er ißt" (Feuerbach), so haben auch die Erscheinungen des Gewissens keinen höheren Charakter als die sonstigen Erscheinungen des Stoffwechsels. Eine der materialistischen sehr ähnliche Auffassung des Gewissens klingt auch durch die bekannte Äußerung Schopenhauers: „Mancher würde sich wundern, wenn er sähe, woraus sein Gewissen, das ihm ganz stattlich vorkommt, eigentlich zusammengesetzt ist: etwa aus $^1/_5$ Menschenfurcht, $^1/_5$ Deisidämonie, $^1/_5$ Vorurteil, $^1/_5$ Eitelkeit, $^1/_5$ Gewohnheit[1]." Daß dergleichen Faktoren das Gewissensurteil mannigfach beeinflussen, ist wahr, aber das ganze Gewissen auf sie zurückführen, heißt dasselbe leugnen.

Zu derselben Auffassung des Gewissens müssen sich alle Anhänger der Abstammungslehre bekennen, die den Menschen aus einer Tierart entstehen lassen und das Gewissen als ein Produkt organischer Veränderungen und Umbildungen ansehen. Herbert Spencer erblickt im Gewissen nur „organisierte Erfahrung". Die durch alle früheren Erfahrungen der menschlichen Rasse organisierten und konsolidierten

---

den?' . . . ‚Die Obrigkeit nimmt auch, wo sie's kriegen kann'. Was hier von den Kindern gesagt wird, gilt auch von den Erwachsenen, die nicht nur andern, sondern auch sich selbst in jedem einzelnen Fall ein X für ein U vorzumachen und sich in den eigenen Augen zu rechtfertigen suchen." Der hl. Thomas macht an vielen Stellen auf diese Erfahrungstatsache aufmerksam; vgl. z. B. S. th. 1, 2, q. 77, a. 2.

[1] Die beiden Grundprobleme der Ethik [2], 192.

Erfahrungen von dem Nützlichen haben entsprechende Nervenmodifikationen hervorgebracht, die durch fortgesetzte Vererbung und Anhäufung zu gewissen moralischen Anschauungsformen geworden sind, die rechtem und schlechtem Handeln entsprechen, aber in den individuellen Erfahrungen vom Nützlichen keine Grundlage zu haben scheinen (vgl. oben S. 287 ff.). Die Spencersche Hypothese setzt voraus, daß es auf dem Gebiete sittlicher Anschauung eine Vererbung gebe, was den Tatsachen widerspricht.

Simmel hält es für wahrscheinlich, daß der Gewissensschmerz „die Vererbungsfolge derjenigen Schmerzen ist, die viele Generationen hindurch dem Täter als Folge für die unsittliche Tat auferlegt wurden[1]. C. Fuchs erklärt im Anschluß an seine Theorie von gut und bös das Gewissen als eine Gemütserscheinung.

Das Gemüt sucht Bereicherung des eigenen und fremden Innenlebens. Der Mensch kommt aber vielleicht in Verhältnisse mit starken Formen, die für sein Seelenleben nicht die rechten Formen sind. Ein Kaufmann z. B. stößt in seinem Beruf auf Erwerbszweige, die er als unsittlich empfindet, während das weniger zarte Gewissen der andern sie nicht anstößig findet. In diesem Konflikt wird das feine Empfinden abgestumpft. Das geht jedoch nicht ohne energischen Kampf. Von jenen erhebt sich die Stimme: Ich, dein wahres Ich, sterbe, weil du nicht den Mut hast, meinen Bedürfnissen in deinem Leben Rechnung zu tragen, weil dir äußere Vorteile wichtiger sind als die Werte deines Seelenlebens. „Diese ruhelose Anklage des sterbenden Innenlebens, das der Mensch um seine Klarheit und Wahrhaftigkeit bringt, ist die Stimme des Gewissens[2]." Sie ist es, die im Menschen von Schuld redet und die Ausrede: Ich kann nicht anders, nicht gelten läßt. Wenn das Gewissen uns zuredet und uns anklagt, wie Fuchs behauptet, kann es nicht ein bloßes Gefühl sein.

3. Kants Auffassung vom Gewissen ist unklar. „Das Gewissen ist ein Bewußtsein, das für sich selbst Pflicht ist[3]." Diese Definition ist völlig unverständlich. Das Gewissen, heißt es an einer anderen Stelle, „ist die sich selbst richtende Urteilskraft". Nach der „Tugendlehre" ist das Gewissen eine Vorbedingung für den Pflichtbegriff. „Gewissen ist die dem Menschen in jedem Falle eines Gesetzes seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurteilen vorhaltende praktische Vernunft[4]." „Das Bewußtsein eines inneren Gerichtshofes im Menschen (vor welchem sich seine Gedanken einander verklagen oder entschuldigen) ist das Gewissen[5]." Richtiger würde wohl gesagt, der innere Gerichtshof selbst und nicht das Bewußtsein desselben sei das Gewissen[3]. Der innere Richter ist nach

[1] Einleitung in die Moralwissenschaft, I (1892), 407.
[2] Fuchs, Gut und Bös, Wesen und Werden der Sittlichkeit, 1906, 220.
[3] Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft, 370.
[4] Metaphysik der Sitten, V, 227. [5] Ebd. 271.

Kant der Mensch selbst; er wird zwar als Gott gedacht, das ist jedoch nur eine subjektive Auffassung (vgl. oben S. 251). Weiter behauptet Kant: „Wenn man sagt: dieser Mensch hat kein Gewissen, so meint man damit: er kehrt sich nicht an den Ausspruch desselben." Hiernach muß doch das Gewissen angesehen werden als der Ausspruch der Vernunft, der uns die Pflicht vorhält. Denn an diesen Ausspruch kehren wir uns nicht, wenn wir Böses tun. Wie stimmt es aber wiederum damit, daß Kant behauptet, „das irrende Gewissen ist ein Unding"? Der Ausspruch der Vernunft über das, was unsere Pflicht ist, kann doch ohne allen Zweifel irrig sein und ist es bei vielen Menschen sehr oft.

Kant behauptet, das Gewissen könne nicht erworben werden. Diese Behauptung ist insofern richtig, als uns die Anlage und Neigung zur Bildung der sittlichen Grundsätze und zur Anwendung dieser Grundsätze auf unser Handeln angeboren ist und jeder bewußten sittlichen Tätigkeit vorausgeht. Ohne diese angeborene Fähigkeit und Neigung würden die Menschen nie zum Gewissen gelangen. Wohl aber kann und soll der Mensch auf dieser natürlichen Grundlage das Gewissen bilden und entwickeln, indem er die sittlichen Grundsätze immer klarer erfaßt und nach denselben sein Handeln beurteilt.

4. J. G. Fichte nennt das Gewissen „das unmittelbare Bewußtsein unserer bestimmten Pflicht[1]." Diese Definition läßt in bezug auf das vorhergehende Gewissen eine richtige Deutung zu, paßt aber nicht auf das nachfolgende Gewissen. Ganz nichtssagend ist die Behauptung Hegels: das Gewissen sei „das wissende und wollende Selbst[2]." Wohlrabe definiert das Gewissen als „die Summe der in das Ich aufgenommenen Grundsätze (Maximen), an welche sich das Individuum, als an den Ausdruck seiner subjektiv-sittlichen Überzeugung, gebunden fühlt[3]." Diese Definition verwechselt das Gewissen mit seiner Grundlage und Voraussetzung: der Erkenntnis der sittlichen Grundsätze.

Wundt ist der Meinung, das Wort „Gewissen" bezeichne alle „inneren Zustände, deren selbstbewußter Ausdruck zu einem Urteil über die eigenen Motive und den eigenen Charakter des wollenden Subjektes wird[4]". Die Selbstbeurteilung bildet nach ihm den Abschluß eines psychologischen Vorganges, der in der Form von Gefühlen auftritt, an die sich Affekte der Billigung und Mißbilligung anschließen. Der einzelne Gewissensakt kann Gefühl, Affekt, Trieb, Urteil sein. Wundt will allen Ansichten gerecht werden und vermengt deshalb Wahres und Falsches. Ein Gefühl oder Affekt ist kein Akt des Gewissens, kann aber mit dem-

[1] System der Sittenlehre (WW. IV), 173.
[2] Phänomenologie des Geistes (1832), 493.
[3] Kants Lehre vom Gewissen, 25.
[4] Ethik, III, 56 ff.

selben als Wirkung oder Begleiterscheinung verbunden sein. Auch ist nicht jede Selbstbeurteilung eine Betätigung des Gewissens. Wenn jemand durch Selbstbeobachtung zum Urteil gelangt, er sei ein Sanguiniker oder Melancholiker, so ist das eine Selbstbeurteilung, aber kein Akt des Gewissens.

5. Viele stempeln das Gewissen zu einem instinktiven Trieb. Martensen bezeichnet das Gewissen als den Gehorsamkeitstrieb[1]. Ein Trieb kann nicht irren oder zweifeln, noch weniger unser Führer sein. Zu unbestimmt ist die Definition Seegers: das Gewissen ist „das moralische Selbstbewußtsein[2]". R. Hofmann nennt das Gewissen ein geistiges „Organ zur Manifestation der göttlichen Gerechtigkeit im menschlichen Selbstbewußtsein[3]". Er nimmt im Willen eine stetige subjektive Bereitschaft an, mit innerer Nötigung ein Verhältnis zu setzen zwischen dem gegebenen Fall und einer in demselben Augenblick uns aus uns selbst mit schlechthiniger Autorität entgegentretenden Norm. Zum Wesen des Gewissens gehört also beides: die subjektive Bereitschaft zu der genannten Verhältnissetzung und die stets bereitstehende objektive Norm. Die letztere ist der heilige Wille Gottes, dessen „Offenbarungsvehikel" das Gewissen ist. Diese Lehre läßt eine richtige Deutung zu, aber sie ist zum mindesten sehr unklar und nach der wörtlichen Auffassung nur der „moralische Sinn" Shaftesburys in etwas theologischer Färbung.

Das Gewissen kann die Stimme Gottes in uns genannt werden, aber nicht in dem Sinne, als ob Gott eigentlich zu uns redete, sondern bloß insofern er das natürliche Sittengesetz in des Menschen Geist geschrieben hat und dieser durch Anwendung der allgemeinen Gesetze auf die einzelnen Handlungen uns den Willen Gottes im besonderen erklärt[4]. Wir haben einen viel größeren eigenen Anteil an der Durchfüh-

---

[1] Christliche Ethik, I (1878), 126. Martensen hat überhaupt nach der Manier J. G. Fichtes eine große Vorliebe für derartige Triebe. So redet er von einem Sittlichkeitstrieb, einem weltlichen Trieb, einem Trieb des Reiches Gottes usw.

[2] Gewissen und Gewissensbildung, Erlangen 1896, 16.

[3] Die Lehre von dem Gewissen, Leipzig 1866, 83 u. 159. Mit Hofmann stimmt W. Schmidt (Das Gewissen, 1889, 369 ff.) überein: „Das Gewissen ist das unmittelbare Bewußtsein des für uns schlechthin verbindlichen göttlichen Willens, welches sich unwillkürlich geltend macht"; „es ist sittlich-religiöse Zentralinstanz" des Menschen, vor der sich jedes von außen an uns herantretende Urteil, selbst die christliche Offenbarung, legitimieren muß; es ist ebenso das sittlich-religiöse Zentralorgan, es ist angeboren, aber bildsam usw. Was Schmidt über die „Depossedierung" des Gewissens durch die katholische Kirche und die Scholastik sagt, kann nur ein mitleidiges Lächeln erregen.

[4] Sehr schön sagt dies der hl. Bonaventura (2, dist. 39, a. 1, q. 1): Conscientia est sicut praeco Dei et nuntius et quod dicit, non mandat ex se, sed mandat quasi ex Deo, sicut praeco cum divulgat edictum regis, et hinc est quod conscientia habet virtutem ligandi.

rung des Sittengesetzes, als die von uns bekämpfte Ansicht will. Es wäre gewiß bequem, wenn uns bei jeder Handlung ohne eigenes Denken der Wille Gottes klar vor der Seele stünde. Aber daß dem nicht so ist, beweisen die Zweifel und Bedenken, die in sittlichen Dingen oft in uns aufsteigen.

6. Das Gewissen läßt sich nie völlig zum Schweigen bringen. Es mahnt uns bald lauter, bald leiser. Man kann es deshalb eine Art *Keim* der Erkenntnis Gottes nennen, den der Schöpfer in unsere Seele gelegt hat. Die Stimme des Gewissens führt den Menschen immer wieder hin zur Erkenntnis eines höheren, über ihm stehenden Gesetzgebers und Richters. Die Mahnung des Gewissens ist auch der *Anker*, welcher den Schiffbrüchigen mitten in den Stürmen noch irgendwie an Gott, seinen Schöpfer und Herrn, befestigt und es ihm stets ermöglicht, den Weg zum Hafen wieder zu finden. Denn, wenn auch alle Belehrung und Nötigung von außen aufhören, wenn die Mahnungen wohlgesinnter Freunde und Ratgeber längst verstummt sind, die Stimme des Gewissens begleitet uns überall hin und hört mit ihrem Mahnrufe nie auf.

Zweites Kapitel.

Von der Pflicht, dem Gewissen zu folgen.

§ 1. Die Pflicht dem sichern Gewissen gegenüber.

Inwiefern sind wir dem Gewissen zu folgen *verpflichtet*?

Ist das Gewissen sicher, so ist jeder verpflichtet zu tun, was es gebietet, und zu unterlassen, was es verbietet.

Ist das Gewissen wahr und *richtig*, so kann diese Behauptung nicht zweifelhaft sein. Jeder ist gehalten, das ihm rechtmäßig auferlegte und bekannte Gesetz zu beobachten. Nun aber ist das wahre, richtige und sichere Gewissen nur das sicher erkannte und auf den konkreten Fall angewandte Gesetz[1]. Wollte man diese Pflicht des Gehorsams gegen das Gewissen leugnen, so gäbe es überhaupt keine konkrete Pflicht mehr.

Die behauptete Pflicht gilt auch in bezug auf das *irrende* Gewissen, wenn der Irrtum *unüberwindlich* ist. Denn die eigentliche und formale Gutheit und Bosheit unseres Willens hängt, wie anderswo gezeigt wurde (S. 206 u. 319), von dem Gegenstande ab, nicht *wie er objektiv in sich selbst ist*, sondern wie er *vom Verstande er-*

[1] Conscientiae dictamen nihil est aliud quam *perventio praecepti divini ad eum qui conscientiam habet* (S. Thom., De verit., q. 17, a. 4 ad 2).

faßt und dem Willen vorgelegt wird. Entschließt sich der Wille zu einer Tat, die der Verstand sicher für sündhaft hält, so wird er sittlich schlecht, und ebenso wird er schlecht, wenn er etwas unterläßt, was der Verstand als zweifellose Pflicht hinstellt. Folgt der Wille der Vernunft, so wird er gut, auch wenn diese in unüberwindlichem Irrtum befangen ist.

Aber woher nimmt das irrende Gewissen die verpflichtende Kraft? Es kann ja nur insofern verpflichten, als es ein Gesetz auf einen einzelnen Fall anwendet. Beim irrenden Gewissen ist aber kein wirkliches, sondern ein bloß vermeintliches Gesetz vorhanden. Darauf ist zu antworten, daß das besondere Gesetz, um dessen Anwendung es sich handelt, allerdings nicht existiert und folglich auch nicht verpflichtet. Wohl aber besteht das allgemeine und höhere Gesetz, welches befiehlt, dem Gewissen zu folgen und das Gute zu tun und das Böse zu meiden, soweit es in unserer Macht steht. Diesem Gesetz kann aber der aus sich blinde Wille nur insofern nachkommen, als er der sichern Erkenntnis Folge leistet.

Führt die behauptete Pflicht des Gehorsams gegen das irrende Gewissen nicht zur Annahme, Gott könne uns zu einer sündhaften Handlung verpflichten? Jede Pflicht hat ja ihre letzte Wurzel im Willen Gottes. Nun kann es vorkommen, daß sich jemand irrtümlich zu etwas Bösem verpflichtet fühlt, z. B. zu einer Lüge, um einem Nebenmenschen das Leben zu retten. Also verpflichtet ihn Gott in diesem Falle zur Lüge. Doch hier handelt es sich nicht um eine formelle, sondern um eine materielle Sünde, d. h. um eine Handlung, die zwar objektiv und an sich böse ist, die wir aber irrtümlich für gut, ja für geboten halten. Gott kann uns zwar nicht an und für sich zur Lüge verpflichten, wohl aber kann und muß er wollen, daß wir unserer sichern Überzeugung folgen, daß wir also lügen, wenn wir das für unsere Pflicht halten. Das ist nur eine notwendige Folge der Schwäche und Beschränktheit unseres Verstandes.

Diese Einwendungen zeigen aber, wie wichtig es ist, daß jeder für die Richtigkeit seines Gewissens sorge und die Kenntnisse erwerbe, die ihm nach seinem Stande und Berufe notwendig sind. Als vernünftige Wesen sollen wir uns der Führung unserer Vernunft anvertrauen. Es ist mithin unsere Pflicht, uns die notwendigen Kenntnisse durch eigenes Studium oder fremde Belehrung zu verschaffen. Auch in dieser Beziehung darf der Mensch nicht müßiger Zuschauer sein, er muß selbst Hand anlegen an seine eigene sittliche Ausbildung.

Ist der Irrtum ein überwindlicher, d. h. zweifelt man an der Richtigkeit seiner Ansicht, so ist man verpflichtet, sich Gewißheit zu verschaffen, wie aus dem folgenden erhellen wird.

§ 2 Kommunale und lokale Gewalten

Der lokale Bereich hat uns zu lange aufgehalten. Hier ist es nun Zeit, daß wir uns den kommunalen und lokalen Gewalten zuwenden. Sie sind die Grundlage jeder politischen Ordnung. Sie sind es, die die Bürger am unmittelbarsten berühren. Sie sind es, die die Bürger am unmittelbarsten beeinflussen. Sie sind es, die die Bürger am unmittelbarsten beeinflussen.

Jeder hat sie schon in seinem Leben, sowohl in der Gestalt der Gemeinde als auch in der Gestalt des Kreises. Sie sind es, die die Bürger am unmittelbarsten beeinflussen. Sie sind es, die die Bürger am unmittelbarsten beeinflussen. Sie sind es, die die Bürger am unmittelbarsten beeinflussen.

Die Gemeinde ist die kleinste Einheit, die die Bürger am unmittelbarsten beeinflussen. Sie sind es, die die Bürger am unmittelbarsten beeinflussen. Sie sind es, die die Bürger am unmittelbarsten beeinflussen. Sie sind es, die die Bürger am unmittelbarsten beeinflussen.

Die Gemeinde ist die kleinste Einheit, die die Bürger am unmittelbarsten beeinflussen. Sie sind es, die die Bürger am unmittelbarsten beeinflussen. Sie sind es, die die Bürger am unmittelbarsten beeinflussen. Sie sind es, die die Bürger am unmittelbarsten beeinflussen.

---

[1] Vgl. [illegible] S. [illegible]. Siehe auch [illegible].

[2] Vgl. [illegible], S. [illegible]; [illegible], S. [illegible]; [illegible], S. [illegible];

§ 3. Wie kann man zu einem sichern Gewissen gelangen?

Wir dürfen nicht handeln, solange wir nicht *sicher* sind über die Erlaubtheit der Handlung, die wir vollbringen wollen. Wie kann man aber zu einer solchen Sicherheit gelangen, wenn man im Zweifel ist?

I. Der erste Weg zur Beseitigung der Zweifel besteht in der Prüfung der Vordersätze, auf die sich das Gewissen stützt. Das Gewissen ist eine wenigstens virtuelle Schlußfolgerung eines Syllogismus. Man kann also sowohl den allgemeinen Grundsatz dieses Syllogismus (den Obersatz) als die konkrete Tatsache, auf welche derselbe angewandt wird (den Untersatz), untersuchen und so vielleicht zu einem sichern Schluß gelangen. Wer selbst zu einer solchen Prüfung nicht fähig ist, soll sich an den Rat derjenigen halten, die seine Zweifel zu lösen imstande sind und denen er Vertrauen schenken darf. Auf allen Gebieten ist es eine Regel der Klugheit, daß man in Zweifeln sich an die Fachmänner um Rat wendet. Warum sollte dies auf sittlichem Gebiete anders sein?

Entsteht der Gewissenszweifel daraus, daß die *Tatsache* (der Untersatz des Syllogismus) zweifelhaft ist, so kann man den Zweifel sehr oft lösen mit Hilfe einiger allgemein anerkannter Rechtsregeln. Die wichtigsten sind folgende:

1. *Im Zweifel verdient der Besitzer den Vorzug* (in dubio melior est conditio possidentis). Dieser Grundsatz gilt vor allem in Eigentumsfragen. Wenn Zweifel entstehen, wer der Eigentümer einer Sache sei, so kann der bisherige Besitzer ruhig im Besitze bleiben, bis ihm die Unrechtmäßigkeit des Besitzes nachgewiesen wird. Der Grundsatz gilt aber auch in allen andern Fragen, bei denen es sich um das *zweifelhafte* Gewissen im eigentlichen Sinne, d. h. um den rein *negativen* Zweifel handelt. Wer z. B. zweifelt, ob ein Gesetz erlassen worden sei, das früher sicher nicht existierte, und sich bei andern keinen Rat holen kann, ist nicht verpflichtet, das Gesetz zu beobachten. Wer aber sicher ist, daß das Gesetz erlassen wurde, und zweifelt, ob es gerecht sei, ist im allgemeinen verpflichtet, es zu beobachten; denn in diesem Fall ist das Gesetz im Besitzstand. Doch gilt beim *positiven* Zweifel das Prinzip eher *für* als *gegen* die Freiheit.

2. *Ist es positiv wahrscheinlich, daß man einer Pflicht schon genügt habe, so ist man zu nichts mehr verpflichtet.* Dieser Grundsatz gilt nach allgemeiner Ansicht in allen Fragen, wo es sich nicht um die *ausgleichende Gerechtigkeit* handelt. In den Eigentumsfragen, z. B. im Zweifel, ob man seine Schulden bezahlt habe, lassen ihn viele nur mit Einschränkungen gelten.

3. *Im Zweifel entscheide man sich für dasjenige, was die Vermutung für sich hat oder für das die Präsumtion spricht, oder man halte sich an dasjenige, was gewöhnlich vorzukommen pflegt* (in dubio standum est pro eo, pro quo stat praesumtio; in dubio iudicandum est ex communiter con-

tingentibus). Wer z. B. zweifelt, ob er einer Pflicht in einem bestimmten Falle nachgekommen sei, aber sicher weiß, daß er dieser Pflicht sonst immer zur bestimmten Zeit nachzukommen pflegte, kann mit Recht annehmen, er habe auch in dem zweifelhaften Falle seine Pflicht erfüllt.

4. *Eine Tatsache darf nicht vorausgesetzt, sondern muß bewiesen werden* (factum non praesumitur, sed probandum est). Die Haupttatsache, um die es sich z. B. vor Gericht handelt, muß positiv bewiesen werden. Niemand darf wegen eines Vergehens verurteilt oder bestraft werden, das man nicht bewiesen hat. Hiermit hängt der andere Grundsatz zusammen: Niemand darf für schlecht gehalten werden, solange keine positiven Beweise vorliegen (nemo praesumitur malus, donec probetur).

5. *Im Zweifel wähle man das Sichere* (in dubio pars tutior eligenda est). Dieser Grundsatz gilt in bezug auf das unmittelbar praktische Urteil, wenn man handeln muß und keine Sicherheit bekommen kann, ebenso beim perplexen Gewissen. Außerdem gilt er in allen Fällen, wo ein Zweck notwendig erreicht werden muß und die bloße Wahrscheinlichkeit die Erreichung desselben nicht sichert, z. B. im Zweifel über die Nützlichkeit oder Schädlichkeit eines Heilmittels, die Gültigkeit oder Ungültigkeit eines Sakramentes u. dgl.

II. Was ist aber zu tun, wenn der Obersatz des Syllogismus (der allgemeine Grundsatz) zweifelhaft oder die Erlaubtheit einer Handlung auch unter den Moralisten strittig ist, indem sich *zwei Ansichten gegenüberstehen*, von denen die eine die Erlaubtheit der Handlung bejaht und die andere verneint?

In allen Wissenschaften gibt es strittige Fragen. Die Richter sind oft uneinig darüber, ob ein Gesetz noch zu Recht bestehe oder in welchem Sinne es zu erklären sei. Auch die höchsten Gerichte haben schon wiederholt in derselben Sache widersprechende Entscheidungen gegeben. Noch viel mehr herrschen solche Streitfragen unter den Moralisten, da die kirchlichen Gesetze für die ganze katholische Welt erlassen werden und auf altersgrauen Grundlagen weiterbauen. Auch in bezug auf das natürliche Sittengesetz, das nur in allgemeinen Zügen in den Geist des Menschen geschrieben wurde und alle Völker und Zeiten umfaßt, bestehen erklärlicherweise manche Kontroversen. Wie soll man sich also verhalten, wenn die Erlaubtheit einer Handlung strittig ist und einige Moralisten behaupten, sie sei durch ein Gesetz geboten oder verboten, andere dagegen dies bestreiten? Es ist klar, daß man das Gesetz beobachten *kann*. Nichts hindert auch, ein zweifelhaftes Gesetz zu beobachten. Aber ist man dazu *verpflichtet*?

Die Antwort auf diese Frage ist von großer Tragweite, denn sie gibt uns den Grundsatz an die Hand, nach dem wir uns in allen Streitfragen über die Erlaubtheit einer Handlung zu verhalten haben. Man nennt deshalb vielfach diesen Grundsatz auch *Moralprinzip* oder *Moral-*

system[1]. Die Antwort auf diese Frage ist auch notwendig; kein Moralist kann sich ihr entziehen. Es gibt unzählige Fälle, wo wir uns vor die Frage gestellt sehen: ist dieses oder jenes erlaubt? und wo uns zugleich widersprechende Ansichten entgegentreten. Namentlich wer zur Leitung anderer berufen ist, muß wissen, wie er in derlei Streitfragen zu entscheiden hat.

Auf die oben gestellte Frage wird nun verschieden geantwortet:

1. Die einen behaupten, man sei verpflichtet, das zweifelhafte Gesetz zu beobachten, solange die gegenteilige Ansicht, welche die Existenz des Gesetzes bestreitet, nicht *gewiß* oder wenigstens im *höchsten Grade wahrscheinlich* sei. Dies sind die sogenannten *Tutioristen*.

2. Andere gestatten erst dann das Gesetz als nicht existierend zu betrachten, wenn die Gründe, welche gegen das Dasein desselben vorgebracht werden, *wahrscheinlicher* (probabiliores) sind als die entgegengesetzten: die *Probabilioristen*.

3. Wieder andere gestatten dasselbe, wenn die Gründe gegen die Existenz des Gesetzes *ebenso oder ungefähr ebenso wahrscheinlich* (aeque vel fere aeque probabiles) sind als die entgegengesetzten: die *Aequiprobabilisten*.

4. Noch andere erlauben dasselbe immer, wenn die Gründe gegen die Existenz des Gesetzes unzweifelhaft und nicht bloß vorgeblich *wahrscheinlich* (solide vel certe probabiles) sind. Diese werden *Probabilisten* genannt.

Zuweilen wird noch der *Laxismus* als fünftes System aufgeführt, der jedem erlaubt, sich um das Gesetz nicht zu kümmern, sobald irgendwelche, wenn auch noch so schwache Wahrscheinlichkeitsgründe gegen dessen Existenz sprechen. Doch dieses System wird von niemand theoretisch verteidigt, da es der Gesetzübertretung Tür und Tor öffnen würde. Denn wo gäbe es ein Gesetz, gegen das ein findiger Kopf nicht irgendwelche Scheingründe zu entdecken vermöchte? Vom Laxismus ist der *Probabilismus* wesentlich verschieden, weil dieser sich nicht mit Scheingründen zufrieden gibt, sondern wahrhaft *solide Gründe* verlangt, denen auch ein vernünftiger und gewissenhafter Mann ihr Gewicht nicht absprechen kann, und zwar müssen diese Gründe nicht bloß absolut, sondern auch relativ im Vergleich zu den Gegengründen solid wahrscheinlich sein.

Von diesen Systemen gilt uns allein der *Probabilismus* als haltbar. Der *Tutiorismus* und, soviel uns bekannt, auch der *Pro-*

[1] Vielleicht wäre es besser, diese Namen zu vermeiden. Denn — wie die Erfahrung zeigt — können sie leicht zu dem Irrtum Anlaß geben, der genannte Grundsatz, der doch nur für zweifelhafte Fälle gilt, sei das beherrschende Prinzip der ganzen Moral.

babiliorismus haben heute keine Vertreter mehr. Wir haben also bloß die Äquiprobabilisten als unsere Gegner zu berücksichtigen. Was wir übrigens gegen die Äquiprobabilisten sagen, gilt in erhöhtem Maße gegen den Probabiliorismus. Was die Probabilisten von den Äquiprobabilisten trennt, sind folgende zwei Punkte: 1. Die Äquiprobabilisten erlauben nicht mehr, der milderen Ansicht, die für Freiheit eintritt, zu folgen, sobald die strengere (für das Gesetz) offenbar oder sicher oder bedeutend wahrscheinlicher ist. 2. Außerdem schränken sie ihr System auf den Fall ein, wo es fraglich ist, ob ein Gesetz überhaupt bestehe oder erlassen worden sei. Ist es also sicher, daß ein Gesetz existiert hat, aber zweifelhaft, ob es noch fortbestehe, so ist man bei gleicher Probabilität der strengeren Ansicht zu folgen verpflichtet. Als Grund für diese Einschränkung führen sie das Prinzip an: in dubio melior est conditio possidentis. Damit wird dieses Prinzip zur eigentlichen Grundlage des Äquiprobabilismus gemacht.

Was verstehen aber die Äquiprobabilisten unter der sicher wahrscheinlicheren Ansicht? Dieser Ausdruck läßt eine doppelte Deutung zu. Man kann darunter erstens jede Ansicht verstehen, von der wir subjektiv die feste Überzeugung haben, daß sie wahrscheinlicher ist als die entgegengesetzte. Wir sagen: „subjektiv die feste Überzeugung", denn das liegt im Wesen der Wahrscheinlichkeit, daß man nicht sagen kann, eine Meinung sei objektiv wahrer, sondern bloß, sie habe für uns den größeren Schein der Wahrheit. Man kann zweitens darunter auch bloß eine Meinung verstehen, von der wir subjektiv die feste Überzeugung haben, daß sie weit oder ganz bedeutend wahrscheinlicher (certe *et* notabiliter seu longe probabilior) sei als die entgegengesetzte.

Diese beiden Auffassungen sind wesentlich verschieden. Nach der ersten Auffassung genügt die subjektiv zweifellose Überzeugung, die strengere Ansicht sei wahrscheinlicher, um sofort verpflichtet zu sein, ihr zu folgen. Nach der zweiten Auffassung dagegen genügt das noch nicht, sondern erst dann bin ich gehalten, der strengeren Ansicht zu folgen, wenn ich fest überzeugt bin, daß dieselbe an Wahrscheinlichkeit weit oder ganz beträchtlich die gegenteilige Ansicht übertrifft. In diesem zweiten Sinn scheint der hl. Alfons von Liguori die opinio certe probabilior aufgefaßt zu haben[1], und so gefaßt ist der Äquiprobabilismus nicht wesent-

[1] So sagt er in der Theol. mor., l. 1, n. 55: Dum opinio pro lege est certe et sine ulla haesitatione probabilior, tunc opinio illa non potest esse nisi notabiliter probabilior. Et eo casu opinio tuior non erit iam dubia (intellige de dubio stricte sumpto, ut in altera quaestione dicemus), sed est moraliter aut quasi moraliter certa; saltem dici nequit amplius stricte dubia, cum pro se certum habeat fundamentum

lich vom Probabilismus verschieden. Er ist höchstens eine genauere Umgrenzung desselben, um ihn vor Mißbrauch zu schützen. Er gibt eine praktische Regel an die Hand, an der man erkennen kann, ob eine Ansicht noch solid wahrscheinlich ist, denn in den meisten Fällen hört eine Ansicht auf, solid oder sicher wahrscheinlich zu sein, wenn die gegenteilige Ansicht weit oder ganz bedeutend wahrscheinlicher ist.

So erklären im wesentlichen den hl. Alfons die hervorragendsten Aequiprobabilisten, wie Aertnys[1], und mit dieser Erklärung verläßt man prinzipiell den Boden des Probabilismus nicht. Faßt man dagegen den Aequiprobabilismus so auf, daß man immer verpflichtet sei, der strengeren Ansicht zu folgen, sobald man von ihrer größeren Wahrscheinlichkeit überzeugt ist, so ist er allerdings ein neues, aber unseres Erachtens unhaltbares System[2]. Wir stellen dagegen folgende Behauptung auf:

Steht unmittelbar und ausschließlich die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit einer Handlung in Frage, so darf man der milderen Ansicht folgen, wofern dieselbe solid wahrscheinlich ist, auch wenn die entgegengesetzte Ansicht unzweifelhaft die größere Wahrscheinlichkeit für sich hat.

Wie aus dem Wortlaut unserer Behauptung hervorgeht, gilt der Probabilismus bloß in solchen Fällen, wo es sich einzig darum handelt, ob etwas erlaubt sei oder nicht[3]. Steht also nicht bloß die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit in Frage, sondern die Gültigkeit eines Vertrages oder eines Sakramentes oder irgendeine Tatsache, z. B. ob jemand ein bestimmtes Alter erreicht, ob er ein bindendes Versprechen gegeben habe, so hat der Probabilismus unmittelbar keine Anwendung. Denn in die-

quod ipsa sit vera. Werden diese Worte von jeder opinio certe probabilior verstanden, so ist der Beweis ganz unstichhaltig. Es kann uns in vielen Fällen vollständig klar sein, daß die eine Ansicht wahrscheinlicher ist, und ebenso klar, daß die entgegengesetzte nicht aufhört, wahrscheinlich zu sein.

[1] Theol. mor., 1, n. 80 ff.

[2] In diesem Sinne fassen neuere Aequiprobabilisten ihr System auf, so z. B. L. Wouters (De Minusprobabilismo [2] [1908]) u. a.

[3] Zum Überfluß sei noch einmal wiederholt, daß der Probabilismus nur dann Anwendung finden kann, wenn ein Gesetz wahrhaft zweifelhaft ist, d. h. wenn nicht bloß eitle Spitzfindigkeiten und Sophismen, sondern solide Gründe gegen das Dasein des Gesetzes sprechen. Von Probabilismus kann also keine Rede sein in bezug auf alle Gesetze und Pflichten, deren Dasein keinen vernünftigen Zweifeln unterliegt, z. B. in bezug auf die Gebote des Dekalogs und die zahlreichen Schlußfolgerungen, die sich mit Evidenz daraus ergeben. Wenn W. Herrmann (Römische und evangelische Sittlichkeit [2] [1901], 31) behauptet, der Probabilismus sei „die grundsätzliche Gewissenlosigkeit" und gebe das Mittel an die Hand, sich über alle Pflichten hinwegzusetzen u. dgl., so beweist er damit nur seine blinde Voreingenommenheit gegen alles „Römische", die ihm auch die klarsten Dinge verschleiert.

sem Falle handelt es sich nicht unmittelbar um die bloße Erlaubtheit einer Handlung, obwohl aus solchen Fragen vielfach Kontroversen über die Erlaubtheit entstehen. Das sind keine Ausnahmen oder willkürlichen Einschränkungen des Probabilismus, sondern nur seine richtige Erklärung. Es wäre z. B. reiner Unverstand, wenn ein Arzt, gestützt auf den Probabilismus, zweifelhafte Heilmittel gebrauchen wollte, solange ihm sichere zu Gebote stehen, denn er hat die Pflicht, für den Kranken in bestmöglicher Weise zu sorgen.

Unser Beweis ist kurz folgender: Ein Gesetz verpflichtet nicht, wenn es nicht sicher promulgiert ist. Nun ist aber ein Gesetz nicht sicher promulgiert, wenn es zweifelhaft ist, d. h. wenn solid wahrscheinliche Gründe dafür sprechen, daß es nie existiert habe oder nicht mehr existiere. Also verpflichtet das Gesetz in diesem Fall nicht.

Daß die Promulgation ein wesentliches Erfordernis jedes Gesetzes ist, wird allgemein anerkannt. Daher das Rechtssprichwort: „Leges instituuntur cum promulgantur" und das andere „Lex non promulgata non obligat" (vgl. oben S. 376). Die Promulgation muß ferner sicher sein (moralisch sicher in dem S. 493 erklärten Sinn). Nur dann ist uns ein Gesetz wahrhaft und im eigentlichen Sinne bekannt, wenn wir sicher sind, daß es existiert. „Ist ein Gesetz zweifelhaft promulgiert, so ist eigentlich der Zweifel oder die Meinung oder die Frage promulgiert, ob ein solches Gesetz existiere, aber nicht das Gesetz selbst[1]." Das Gesetz ist ferner ein Maßstab oder eine Richtschnur unserer Handlungen. Kein Vernünftiger aber wird eine Sache, z. B. ein Feld, mit einem Maßstabe messen, an dessen Richtigkeit er gegründete Zweifel hat. Hierzu kommt, daß das Gesetz im allgemeinen für den Menschen eine Last ist, indem es ihm das Recht der Selbstbestimmung einschränkt. Deshalb nimmt man mit Grund an, der Gesetzgeber wolle die Untergebenen nicht verpflichten, wenn sie keine sichere Kunde vom Gesetz erhalten können. Es würde auch zu einem unerträglichen Rigorismus führen, die Menschen an alle bloß wahrscheinlichen Gesetze binden zu wollen. Das geben auch die Äquiprobabilisten zu, die wenigstens dann sich zugunsten der Freiheit aussprechen, wenn die Gründe gegen die Existenz des Gesetzes ungefähr ebenso wahrscheinlich sind als die Gründe dafür. Nun wäre es aber eine große Last, alle Menschen zu verpflichten, die verschiedenen wahrscheinlichen Ansichten gegeneinander abzuwägen, um zu sehen, welche wahrscheinlicher seien als die andern und welche nicht.

Mit Recht sagt deshalb der hl. Alfons (Theol. mor. l. 1, n. 55): „Omnes ad asserendum conveniunt, quod lex, ut obliget, debet esse certa ac manifesta, debetque uti certa manifestari sive innotescere

[1] S. Alphons., Theol. mor. (ed. Gaudé), l. 1, tr. 1, 58.

homini, cui promulgatur." Dieselbe Ansicht hat schon der hl. Thomas geäußert (De verit. q. 17, a. 3): „Nullus ligatur per praeceptum aliquod nisi mediante scientia illius praecepti, et ideo ille, qui non est capax notitiae praecepti praecepto non ligatur, nec aliquis ignorans praeceptum Dei ligatur ad praeceptum faciendum, nisi quatenus tenetur scire praeceptum. Si autem non tenetur scire, nec sciat, nullo modo ex praecepto ligatur."

O. Renz (Die Syntheresis nach dem hl. Thomas v. Aquin, 1911, S. 135) wendet gegen diese Stelle ein, Thomas gebrauche hier das Wort scientia nicht im strengen Sinn der cognitio certa, sondern im weitern Sinne pro quacunque notitia probabili. M. Grabmann (Theol. Revue 1917, S. 51) stimmt ihm bei: „Man muß angesichts dieses Textes Renz recht geben, wenn er sagt: ‚In diesem Sinne scheint uns der hl. Thomas gerade hier in direktem Gegensatz zu stehen mit dem Grundsatz: Lex dubia non obligat.'" Die Einwendung ist nicht neu. Schon P. Patuzzi hatte dem hl. Alfons entgegnet, in den oben angeführten Worten verstehe der hl. Thomas unter scientia nicht bloß die sichere, sondern auch die wahrscheinliche Erkenntnis. Der Heilige gab ihm folgende deutliche Antwort: „Quod sub nomine scientiae intelligatur probabilis notitia, haec est novi vocabularii nova significatio, dum philosophi omnes cum eodem S. Thoma distinguunt opinionem a scientia, quae accipitur ut cognitio certa alicuius veritatis."

Es ist zugegeben, daß der hl. Thomas das Wort scientia zuweilen in dem weitern Sinne gebraucht, wie wir auch im gewöhnlichen Leben sagen: ich weiß das; aber immer unterscheidet er die scientia von der opinio, unter der er ein Urteil versteht, das mit der Furcht vor Irrtum verbunden ist. Ich habe das eingehender nachgewiesen in der Zeitschrift „Gregorianum", III, 447 ff. Wer übrigens behauptet, der hl. Thomas habe das Prinzip: Lex dubia non obligat verworfen, muß auch annehmen, er habe nicht nur den Probabilismus, sondern auch den Probabiliorismus abgelehnt und sei Tutiorist gewesen. Denn wenn auch die Nichtexistenz eines Gesetzes wahrscheinlicher ist, hört doch die Existenz des Gesetzes nicht auf, wahrscheinlich zu sein. Wer also das Prinzip: Lex dubia non obligat verwirft, muß auch in diesem Falle das Gesetz beobachten, er muß also einer Ansicht huldigen, die schon längst von allen Theologen als falsch bezeichnet wird.

Schon im alten kanonischen Recht war der Grundsatz ausgesprochen: Nisi de mandato ... certus exstiteris, exsequi non cogeris quod mandatur[1]. Ähnlich redet das neue kirchliche Gesetzbuch[2]. Diesen Grundsatz finden wir schon bei den Kirchenvätern anerkannt und befolgt. Zur Zeit der Novatianer behaupteten viele, es sei den getauften Witwen nicht erlaubt, sich

[1] Cap. Cum in iure, 31, de off. et pot. iud. deleg.

[2] Der Canon 15 lautet: Leges, etiam irritantes et inhabilitantes, in dubio iuris non urgent; in dubio facti potest ordinarius in eis dispensare, dummodo agatur de legibus, in quibus Romanus Pontifex dispensare solet. Daraus, daß der Bischof in dubio facti dispensare potest, folgt nicht, daß diese Dispens immer notwendig sei.

wieder zu verheiraten. Das hieß gewiß den jungen christlichen Witwen eine schwere Last auferlegen und sie nicht geringen sittlichen Gefahren aussetzen. Was antwortet nun der hl. Gregor von Nazianz einem Novatianer? „Welchen Grund kannst du für diese Behauptung vorbringen? Beweise, daß es sich so verhält; kannst du das nicht, so verurteile nicht. Ist die Sache zweifelhaft, so laß Nachsicht und Güte walten." Quod si res est dubia, vincat humanitas et facilitas[1]. Auf den hl. Augustin beruft sich schon der hl. Alfons in den Worten: S. Augustinus brevius totum, quod dicimus, confirmat: „Quod enim neque contra fidem, neque contra bonos mores esse convincitur (nota convincitur), indifferenter esse habendum. Quaelibet igitur actio nobis permissa est, modo convicti aut moraliter certi non simus, illam contra fidem aut bonos mores esse[2].

Auch im bürgerlichen Recht ist es ein allgemein angenommener Grundsatz, daß man so lange frei ist, als einem kein sicheres Gesetz die Freiheit beschränkt. So heißt es in den Institutionen Justinians: Libertas est... naturaiis facultas eius quod cuique facere libet nisi quod vi aut iure prohibetur (l. 1, tit. 3, § 4), und in den Pandekten: In re dubia benigniorem interpretationem sequi, non minus iustius quam tutius est (Dig. l. 50 t. 17, 192); quotiens dubia interpretatio libertatis est, secundum libertatem respondendum est (Ebd. 50, 17, 20), semper in dubiis benigniora praeferenda sunt (Ebd. 50, 17, 56). Fr. Bacon schreibt: Legis tantum interest, ut certa sit, ut absque hoc nec iusta esse possit. Si enim incertam vocem dat tuba, quis se parabit ad bellum? Similiter si incertam vocem det lex, quis se parabit ad parendum? Ut moneat igitur oportet, priusquam feriat. Etiam illud recte positum est: optimam esse legum, quae minimum relinquit arbitrio iudicis. Id quod certitudo eius praestat[3].

Noch sei die Ansicht des protestantischen Theologen G. Calixtus erwähnt: „Wenn von zwei Ansichten die eine wahrscheinlicher ist, so brauchst du nicht notwendig die wahrscheinlichere, du darfst auch die weniger wahrscheinliche wählen, falls sie nur wichtiger Gründe oder Autoritäten nicht entbehrt[4]."

In dem allgemeinen Grundsatz: Lex dubia non obligat ist also unter lex dubia jedes nicht moralisch sichere Gesetz (lex non certa) zu verstehen. Deshalb gibt der hl. Alfons diesen Grundsatz oft in der andern Form wieder: Lex incerta non potest obligationem certam inducere[5]: ein ungewisses Gesetz verpflichtet nicht. Der obige Beweis gilt für alle Fälle, wo die mildere Ansicht solide, wichtige Gründe für sich hat. Deshalb sagt wiederum der hl. Alfons, die Freiheit bleibe dem Menschen sicher, solange sie nicht von einem sichern und offenkun-

[1] Orat. 39, n. 19.
[2] Theol. mor., l. 1, n. 66.
[3] De augmento scientiar., l. 8, tit. 1, aphor. 1.
[4] Vgl. Gaß, Geschichte der christl. Ethik, II[1] (1886), 282. Gaß meint, Calixtus sei in dieser Frage von den Jesuiten inspiriert worden.
[5] Theol. mor., l. 1, tr. 1, n. 73, alterum corollarium.

digen Gesetz gebunden werde[1]. Man kann sich mithin auf den obigen Grundsatz berufen, mag nun der Erlaß des Gesetzes oder das Fortbestehen desselben in Frage stehen[2].

Im letzteren Falle, wo es sich um das Fortbestehen des Gesetzes handelt, wollen die Aquiprobabilisten nicht erlauben, daß man der milderen Ansicht folge, wenn sie gleich wahrscheinlich ist wie die entgegengesetzte, und sie berufen sich für diese Einschränkung auf den Grundsatz: In dubio melior est condicio possidentis. Allein nur beim negativen Zweifel kann man sich zugunsten des Gesetzes auf diesen Grundsatz berufen, d. h. in dem Falle, wo das Gesetz bisher sicher bestanden hat und keine soliden Gründe dafür vorgebracht werden können, daß es aufgehoben sei. Ist es dagegen positiv wahrscheinlich, daß das Gesetz nicht weiter besteht, so kann man sich nicht auf dieses Prinzip berufen. Auch der hl. Alfons, auf den sich die Aquiprobabilisten stützen, läßt in diesem Falle das Prinzip nicht gelten[3].

Die Aquiprobabilisten wenden ein, sobald eine Ansicht sicher wahrscheinlicher (certo probabilior) sei, höre die gegenteilige Ansicht auf, sicher wahrscheinlich zu sein. Wir geben zu, die eine Ansicht kann die andere so weit an Wahrscheinlichkeit übertreffen, daß letztere aufhört, sicher wahrscheinlich zu sein; aber daß immer, sobald die eine Ansicht un-

---

[1] Libertas manet semper certa, usque dum a lege pariter certa et manifesta ligatur (ebd. n. 63).

[2] Das ist das ganze Geheimnis des Probabilismus, der seit den Tagen des großen Jesuitenverleumders Pascal so oft als Hetzmittel gegen die Jesuiten hat herhalten müssen. Was Probabilismus sei, wußten die wenigsten. Das hinderte sie nicht, sich über die „laxe Moral" der Jesuiten zu entrüsten. Selbst in gelehrten Werken von Akatholiken macht sich oft die bodenloseste Unwissenheit hierin breit. So z. B. hat sich Gaß (Geschichte der christl. Ethik, a. a. O. 201 ff.) durch seine völlige Unkenntnis nicht abhalten lassen, eine lange Abhandlung über den Probabilismus der Jesuiten zu schreiben. Wer wissen will, was die Jesuiten nicht lehren, dem können wir Gaß empfehlen. Harnack (Dogmengeschichte, III, 641) schreibt: „Dieser Orden (der Jesuiten) hat mit Hilfe des Probabilismus fast alle Todsünden in läßliche Sünden umgewandelt. Er hat fort und fort Anweisung gegeben, im Schmutze zu wühlen, die Gewissen zu verwirren und Sünde durch Sünde zu tilgen!!" Ein besonderes Denkmal verdient der „Justizausschuß" des Bundesrates, der im Jahre 1872 in seinem „Gutachten" über das Jesuitengesetz schrieb: „Der Probabilismus der Jesuiten berechtigt gegen das Gewissen zu handeln (!), wenn nur Gründe von einigem Belange dafür sprechen." Dieser Satz bildete die Hauptbegründung für das Jesuitengesetz! (Vgl. Heiner, Der Jesuitismus, 73.)

[3] Auf die Frage, ob ein Gebot noch verpflichte, wenn es zweifelhaft ist, ob dasselbe durch die Gewohnheit aufgehoben sei, antwortet er: In dubio de consuetudine possidet praeceptum, unde petenda est dispensatio; secus si probabile sit adesse consuetudinem (Theol. mor., l. 3, tr. 3, n. 290; ebenso l. 3, n. 112, q. 3). Noch in der letzten Ausgabe, die zu Lebzeiten des Heiligen erschienen ist, lesen wir: Quid in dubio, an impleveris legem? Respondetur: In dubio negativo teneris implere, secus in positivo (ebd. l. 1, n. 99).

zweifelhaft die größere Wahrscheinlichkeit für sich hat, die entgegengesetzte aufhöre, solid wahrscheinlich zu sein, geben wir nicht zu. Wir können in vielen Fällen überzeugt sein, daß die eine Ansicht, sowohl was die Autorität als die inneren Gründe angeht, an Wahrscheinlichkeit die entgegengesetzte übertrifft, und trotzdem die Überzeugung haben, daß diese letztere noch solid wahrscheinlich bleibt. Es ließe sich leicht aus den Werken des hl. Alfons dartun, daß dieser große Moralist derselben Ansicht war. Derselbe hat überhaupt nicht die Absicht gehabt, ein wesentlich neues System aufzubringen, er wollte nur durch genauere Umgrenzung den Probabilismus vor der Gefahr des Mißbrauchs schützen[1].

Siebtes Buch.
Schuld und Verdienst.

Erstes Kapitel.
Von der Sünde.

§ 1. Begriff und Wesen der Sünde.

Es bleiben uns noch zwei Eigenschaften zu betrachten, die sich aus der Gutheit und der Schlechtheit der menschlichen Handlungen ergeben: die Sünde und das Verdienst.

Viele Handlungen der Menschen sind schon ihrer Natur nach auf Grund ihres Objekts irgendwie gut oder böse, der Vernunft entsprechend oder widersprechend, auch wenn wir von jedem Gebot oder Verbot absehen. Gerade wegen dieser den Handlungen durch ihre Natur anhaftenden Gutheit oder Schlechtheit erkennen wir, daß Gott die guten Handlungen notwendig gebieten oder anraten, die bösen aber notwendig verbieten muß. Durch dieses Gebot oder Verbot erhalten die Handlungen eine neue besondere Gutheit und Schlechtheit in

[1] Wir haben dies eingehend nachgewiesen im Artikel: „Das Grundprinzip des Probabilismus" in der „Linzer Theol. prakt. Quartalschrift", 1905, 745 ff.; über die Einwendungen gegen den Probabilismus vgl. Cathrein, Philosophia moralis, n. 263. Über die ganze Kontroverse zwischen Probabilisten und Aequiprobabilisten vgl. noch Lehmkuhl, Theol. mor., I, n. 156 ff.; desselben Probabilismus vindicatus (1906); Göpfert, Moraltheologie, I (1897), 167; Arendt, Apologeticae de aequiprobabilismo Alphonsiano a P. J. de Caigny exaratae Crisis, Friburgi 1897; desselben Aequiprobabilismus ab ultimo fundamento discussus (1909). — Von den Verteidigern des Äquiprobabilismus nennen wir besonders: de Caigny, Apologetica de aequiprobabilismo Alphonsiano dissertatio, Tornaci 1894, und desselben De gemino probabilismo licito, Brugis 1901; Wouters, De Minusprobabilismo [2].

ihrer Beziehung zu Gott. Wir erkennen jetzt, daß alle bösen Handlungen dem Gebote Gottes oder seinem verpflichtenden Willen widersprechen und eine Auflehnung gegen denselben enthalten, also eine Beleidigung Gottes oder eine *Sünde* im eigentlichen Sinne sind. Und da jedes Gesetz und jedes Gebot wenigstens mittelbar seine verpflichtende Kraft vom göttlichen Willen hat, so kann die Sünde definiert werden *als die freiwillige Übertretung eines göttlichen Gebotes oder die freiwillige Mißachtung des verpflichtenden göttlichen Willens.*

Man pflegt *schwere* und *läßliche* Sünden zu unterscheiden. Die *schwere* Sünde ist eine Übertretung des göttlichen Willens, welche das Freundschaftsband zwischen Gott und dem Menschen zerreißt und diesen von seinem letzten Ziele abwendet. Weil sie dem Menschen die Freundschaft Gottes und das ewige Leben raubt, wird sie auch Todsünde genannt. Die *läßliche* Sünde dagegen hebt das Freundschaftsverhältnis, oder wenn dieser Ausdruck gestattet ist, das gute Einvernehmen zwischen dem Menschen und seinem Schöpfer nicht auf.

Die Zulässigkeit dieser Unterscheidung beruht darauf, daß wir nicht annehmen können, jede geringfügige Mißachtung des göttlichen Willens, besonders wenn sie nur halb freiwillig ist, sei imstande, das Freundschaftsverhältnis zwischen Gott und dem Menschen zu zerstören und den Menschen von seinem Endziel abzuwenden. Ein weiser Vater wird nicht wegen jeder geringfügigen Beleidigung dem Sohne seine Liebe entziehen und ihn schwer züchtigen, und auch unter wahren Freunden wird das gute Einvernehmen nicht durch jeden Mißklang gestört.

Zur *schweren* Sünde ist erfordert a) eine *wichtige* Sache; b) volle *Erkenntnis* derselben und endlich c) volle *Einwilligung*. Also *nur* wenn der göttliche Wille in einer wichtigen Sache mit voller Erkenntnis und Einwilligung übertreten wird, haben wir eine schwere Sünde. Denn nur in einem solchen Falle erkennen wir, daß Gott gewissermaßen mit der *ganzen Wucht seiner höchsten Autorität* von uns Gehorsam verlangt und wir den Gehorsam nicht verweigern können, ohne seine Autorität, wenigstens virtuell, zu verachten und seiner Freundschaft verlustig zu gehen. Gerade *in dieser Auflehnung gegen die gottgesetzte Ordnung, in der (virtuellen) Verachtung der göttlichen Autorität und der göttlichen Freundschaft und der Abkehr von Gott, unserem Endziel, aus Liebe zu einem vergänglichen Geschöpf* liegt der innerste Kern der schweren Sünde[1].

[1] Vgl. oben S. 392. Treffend sagt der hl. *Thomas* (S. th. 2, 2, q. 104, a. 3): Peccatum consistit in hoc quod homo, *contempto Deo*, commutabilibus bonis inhaeret.

Wenn ein Vater seinem Sohne ein ernstes, nachdrückliches Gebot gibt, so erkennt dieser, daß er das Gebotene nicht mehr unterlassen kann, ohne die Autorität des Vaters zu mißachten, ihn zu beleidigen und sein Wohlwollen und seine Liebe zu verscherzen. Übertragen wir dieses auf das Verhältnis des Menschen zu Gott, so ist die Notwendigkeit, in die wir uns durch den göttlichen Willen versetzt sehen, eine Handlung zu tun oder zu unterlassen, um seine Autorität nicht zu mißachten und ihn zu beleidigen, die Verpflichtung. Das Zuwiderhandeln gegen diese Verpflichtung ist die Sünde. Natürlich ist das Verhältnis des Kindes zu seinem Vater nur ein schwaches Bild der innigen Beziehung des Menschen zu Gott. Der Mensch hat von Gott alles, was er besitzt, ja er muß es von ihm jeden Augenblick durch die Erhaltung gewissermaßen von neuem geschenkt bekommen; er kann ohne Gottes Mitwirkung nichts denken oder tun; er ist für Gott geschaffen, und auch nur in Gott kann er sein wahres vollkommenes Glück erreichen. Wenn deshalb der Mensch seinem Schöpfer den Gehorsam verweigert und dessen Autorität mißachtet, d. h. sündigt, so liegt in einer solchen Tat eine Bosheit, für die es in menschlichen Verhältnissen nichts Ähnliches gibt.

Die Bosheit jeder Sünde, sowohl der schweren als der läßlichen, setzt notwendig den gebietenden Willen Gottes voraus, so daß eine eigentliche Sünde ohne göttliches Gebot nicht möglich ist. Damit ist nicht gesagt, daß die ganze Bosheit der Sünde das göttliche Gebot voraussetze. Denn, wie früher gezeigt wurde (S. 185 ff.), wären auch ohne göttliches Verbot Lüge, Meineid, Gotteshaß, Gotteslästerung u. dgl. in etwa böse und verabscheuenswert. Gerade weil sie in sich und ihrer Natur nach schlecht sind, mußte sie Gott notwendig verbieten. Aber sie hätten noch nicht die Bosheit der Sünde, weil diese in der Übertretung des göttlichen Gebots besteht.

Man kann in jeder schweren Sünde eine mehrfache Bosheit unterscheiden. Sie ist vor allem in Widerspruch mit der vernünftigen Menschennatur, gewissermaßen eine Herabwürdigung derselben; sie verstößt sodann gegen das allgemeine Wohl, welches durch das Gesetz erreicht werden soll; ferner ist sie eine Auflehnung gegen die göttliche Autorität, ein Ungehorsam gegen Gott, eine dem höchsten Herrn zugefügte Unehre und ein schwerer Undank gegen den größten Wohltäter. Sie steht endlich im Widerspruch mit der Liebe, die der Mensch Gott, seinem höchsten Gute, und sich selber schuldet, indem sie ihn von seinem Endziel und höchsten Gut abwendet. Mit Fug und Recht vergleicht man die schwere Sünde mit dem Selbstmord. Wie der Selbstmörder sich seines zeitlichen Lebens beraubt, so beraubt sich der Sünder der Liebe Gottes und dadurch des ewigen Lebens. Jede Sünde ist deshalb eine Torheit im schlimmsten Sinne des Wortes.

§ 2. Die verschiedenen Arten von Sünden.

1. Man unterscheidet die materielle und formelle Sünde. Handelt jemand aus Unwissenheit gegen Gottes Gebot, so ist dies eine materielle Sünde. Die formelle Sünde dagegen ist die bewußte und freiwillige Übertretung des göttlichen Gesetzes.

2. Ferner unterscheidet man die aktuelle und habituelle Sünde oder die sündige Tat und die nach der Sünde bleibende Schuld. Die aktuelle Sünde ist die Übertretung des göttlichen Willens, sie geschieht vielleicht in einem Augenblick. Die habituelle ist der Sündenzustand, der nach der Übertretung noch zurückbleibt. Auch unter Menschen dauert die Beleidigung, die der eine dem andern zugefügt hat, nach geschehener Tat so lange moralisch fort, bis Genugtuung geleistet worden ist.

3. Je nachdem die Sünde in einem verbotenen Tun oder Unterlassen besteht, unterscheidet man Begehungs- und Unterlassungssünden. Die ersteren verstoßen gegen ein Verbot, die letzteren gegen ein Gebot.

4. Je nachdem die Sünden sich nur in der Seele des Menschen vollziehen oder auch nach außen in die Erscheinung treten, unterscheidet man rein innere und äußere Sünden. Die ersteren werden auch Gedankensünden genannt, worunter jedoch die Willensakte selbstverständlich mit einbegriffen sind. Die äußeren Sünden zerfallen in Wort- und Tatsünden.

5. Mit Rücksicht auf die Person, gegen die man unmittelbar sündigt, unterscheidet man Sünden gegen Gott, gegen sich selbst und gegen den Nächsten. Mittelbar oder indirekt richtet sich natürlich jede Sünde gegen Gott.

§ 3. Die sogenannte philosophische Sünde.

Die Sünde ist die freiwillige Mißachtung des verpflichtenden göttlichen Willens. Sie hat also zur Voraussetzung, daß man die Tat (Unterlassung), zu der man sich zu entschließen im Begriffe steht, irgendwie als von Gott verboten (geboten) erkenne. Denn wie kann man Gottes Befehl mißachten und ihn beleidigen, wenn man nicht wenigstens eine dunkle Ahnung davon hat, daß er etwas befohlen oder verboten habe.

Hieraus entspringt eine nicht unbedeutende Schwierigkeit. Es gibt heute Unzählige, die behaupten und wohl auch zeitweilig glauben, es gebe keinen Gott, das ganze Universum mit all seinen Wunderwerken und Gesetzen sei das Werk des blinden Zufalls. Ist nun ohne Erkenntnis Gottes eine Sünde nicht möglich, so können, scheint es, Menschen in einem solchen Zustand gar nicht mehr sündigen. Sie können ehebrechen, be-

trügen, Urkunden fälschen, ohne Gott zu beleidigen. Sie mögen sich zwar bewußt sein, daß diese bösen Taten gegen die Vernunft und die rechte Ordnung verstoßen, aber sie haben ja keine Kenntnis davon, daß sie Gott beleidigen. Ihre bösen Werke sind also wohl Verstöße gegen die Vernunft (peccata philosophica), aber keine eigentlichen Sünden, d. h. keine Beleidigungen Gottes (peccata theologica).

Diese Ansicht hatte ehemals auch unter den Theologen Anhänger, heute ist sie fast allgemein aufgegeben, und mit Recht. Die allgemeinsten sittlichen Gebote, z. B. das Gebot: man soll das Gute tun und das Böse meiden, sind allen Menschen einleuchtend (S. 453 ff.), sie sind allen Menschen, nach dem Ausdruck des hl. Thomas[1], so tief ins Herz eingegraben, daß sie nie daraus getilgt werden können. Mit Hilfe dieser Gebote kommt jeder leicht und von selbst zu den einleuchtenden Schlußfolgerungen, daß der Mord eines Unschuldigen, Meineid, Ehebruch, falsches Zeugnis, Vaterlandsverrat u. dgl. unerlaubt, verboten und strafwürdige Verbrechen sind. Jeder erkennt diese Verbote als Forderungen, die ihm ohne sein Zutun von einer höheren gesetzgebenden Macht auferlegt wurden und die ihn auch dann verpflichten, wenn kein menschliches Auge ihn sieht und niemand auf Erden ihn zur Rechenschaft ziehen kann. Wenn nun jemand mit voller Erkenntnis ein solches Verbrechen begeht, so hat er auch das wenigstens dunkle Bewußtsein, daß er vor diesem höheren unsichtbaren Gesetzgeber, der auch das Verborgenste sieht, strafwürdig wird. Mag sich jemand auch noch so einreden, er sei vollständiger Atheist, zweifellos wird ihm diese Überzeugung nie, und wenn er im Begriffe steht, das Naturgesetz in einer offenbar schweren Sache zu übertreten, so wird das Gewissen vor der Tat ihm zurufen: Du sollst nicht, es ist absolut unerlaubt, und nach geschehener Tat wird es seine rächende Stimme erheben.

Wenn man übrigens auch annehmen wollte, es gebe Menschen, die infolge hartnäckiger Verkehrtheit die feste Überzeugung haben, es gebe keinen Gott, und in diesem Zustand sittlich Verwerfliches tun, so würden dieselben doch nicht schuldlos sein. Denn ihre Unwissenheit ist schuldbar; schuldbar ist deshalb auch alles, was voraussichtlich aus dieser Unwissenheit folgt.

In neuester Zeit ist behauptet worden, nur derjenige könne im eigentlichen Sinne sittlich verantwortlich sein, der den einen und wahren Gott deutlich erkennt, d. h. der weiß, daß Gott ein persönliches, überweltliches Wesen, das höchste und vollkommenste Gut, der Schöpfer, der Herr und das Endziel aller Dinge ist. Daraus wird dann der Schluß gezogen, daß die heidnischen Völker, besonders die verwahrlosten Naturvölker,

[1] S. Thom., 1, 2, q. 94, a. 4 und a. 6.

die in Unkenntnis des wahren Gottes leben und der Abgötterei ergeben sind, ihr ganzes Leben lang, von der Wiege bis zum Grabe, sittlich unmündig bleiben, auch wenn sie sonst in irdischen Dingen zur vollen normalen Entwicklung der menschlichen Natur gelangen. Sie sind auf sittlichem Gebiet wie Kinder vor den Jahren der Unterscheidung zu betrachten und können deshalb nach diesem Leben, soweit es sich um persönliche Sünden handelt, von Gott weder bestraft noch belohnt werden.

Wir vermögen uns dieser Ansicht nicht anzuschließen. Gewiß, die Frage nach dem jenseitigen Los der Heiden wäre damit leicht gelöst, aber sie ist schwer mit den Glaubensquellen (vgl. z. B. Röm. 2, 14—16) zu vereinigen. Doch wir behandeln die Frage hier bloß vom philosophischen Standpunkt. Zur sittlichen Verantwortlichkeit vor Gott ist keineswegs eine so klare und bestimmte Kenntnis des einen wahren Gottes notwendig, wie die gegnerische Ansicht behauptet, es genügt die Erkenntnis, daß das natürliche Sittengesetz, welches in seinen Hauptzügen den Herzen aller Menschen unauslöschlich eingegraben ist (S. Thom. 1, 2 q. 94, a. 6), als das Gesetz einer überirdischen, unsichtbaren Macht erkannt werde, die auch das Verborgenste sieht, der man nicht entrinnen kann und die auch die geheimsten Verbrechen in diesem oder im jenseitigen Leben bestraft. In dieser Erkenntnis ist allerdings eingeschlossen, daß der überirdische Gesetzgeber ein persönliches Wesen sei, dem die Menschen unterworfen sind, aber keineswegs die Erkenntnis, daß dieses Wesen unendlich vollkommen und der Schöpfer und das Endziel aller Dinge sei. Das ist aber auch zur sittlichen Verantwortlichkeit vor Gott nicht erforderlich. Auch vor dem menschlichen Richter ist zur Verantwortlichkeit nicht erforderlich, daß man die Gesetzgeber und die auf eine Tat gesetzte Strafe genau kenne; der Verbrecher braucht bloß zu wissen, daß die Tat, die er begeht, ein strafbares Verbrechen ist und daß es eine Autorität gibt, welche die Verbrechen straft.

Zweites Kapitel.

Das Verdienst.

§ 1. Begriff und Wesen des Verdienstes.

1. Unter Verdienst versteht man den Anspruch oder das Anrecht auf Belohnung, das eine freie Handlung besitzt wegen des Vorteils, den sie einem andern gewährt. Diesen Begriff verbinden tatsächlich alle mit dem Worte Verdienst. Wenn wir sagen, jemand habe sich bei einem andern ein Verdienst erworben, so wollen wir damit ausdrücken, er habe ihm freiwillig irgendeine Dienstleistung erwiesen oder sonst einen Vorteil verschafft und besitze deshalb bei ihm ein Anrecht auf einen Gegendienst (Belohnung). In diesem

Anspruch auf Belohnung besteht das Verdienst. Das Gegenteil des Verdienstes ist das Mißverdienst. Mißverdienstlich oder Strafe heischend ist eine Handlung, insofern sie einem andern ungerecht ein Übel zufügt[1].

Das Mißverdienst ist nicht mit der Schuld zu verwechseln. Das Mißverdienst ist die Folge der Schuld und hat diese zur notwendigen Voraussetzung. Nur wegen der begangenen Schuld verdient jemand Strafe. Die Schuld (debitum culpae) besteht darin, daß jemand wegen einer Gesetzesverletzung das Mißfallen, die Feindschaft Gottes gebührt; das Mißverdienst (debitum poenae) dagegen darin, daß ihm wegen der Schuld Strafe gebührt.

2. Damit eine Handlung verdienstlich sei, muß sie sich auf andere beziehen. Das Verdienst fordert Vergeltung. Die Vergeltung aber ist Sache der Gerechtigkeit, die sich auf andere bezieht. Niemand kann gegen sich selbst im eigentlichen Sinne gerecht sein. Sie muß ferner andern zum Vorteil gereichen und freiwillig sein, auch insofern sie andern Vorteil bringt. Keinem wird zum Verdienste angerechnet, was er aus Zerstreuung oder Unwissenheit zu fremdem Nutzen getan hat. Ebenso ist zum eigentlichen Verdienste erfordert, daß derjenige, der die Pflicht der Vergeltung hat, irgendwie die Verpflichtung übernommen habe, den geleisteten Dienst zu belohnen. Dem eigentlichen Verdienst entspricht die Pflicht der Gerechtigkeit zu einer bestimmten Gegenleistung. Die Gerechtigkeit verlangt nicht Vergeltung im allgemeinen, sondern eine dem Verdienst nach Gleichheit gebührende Vergeltung. Eine solche Bestimmung kann aber nur durch das Einverständnis dessen, der die Vergeltung zu leisten hat, geschehen. Wer einem andern eine Wohltat erweist, kann zwar bei diesem, unabhängig von seiner Einwilligung, ein Verdienst im uneigentlichen Sinne erwerben. Dem eigentlichen Verdienst hingegen entspricht immer eine strenge Pflicht zu einer bestimmten Gegenleistung. Eine solche Verpflichtung ist aber in dem angegebenen Falle nicht vorhanden. Wer z. B. für einen andern vertragsmäßig den Garten bebaut, verdient im eigentlichen und strengen Sinne seinen Lohn; wer dagegen aus freien Stücken einem andern hilft, hat dieses Verdienst nicht. Wohl aber kann es eine Pflicht der Billigkeit und Dankbarkeit sein, daß er eine Belohnung erhalte[2]. Wir handeln hier hauptsächlich vom Verdienst im strengen Sinne. — Das letzte Erfordernis zum Verdienste ist, daß die Handlung nicht als eine bloße vertragsmäßige Gegen-

[1] Während wir in bezug auf das Hauptwort zwischen Verdienst und Mißverdienst unterscheiden, wird das Zeitwort verdienen sowohl in bezug auf Belohnung als Strafe gebraucht. Eine böse Handlung verdient Strafe.

[2] Das Verdienst im strengen Sinne wird von den Theologen meritum de condigno genannt, das Verdienst im weiteren Sinne meritum de congruo.

leistung für einen schon empfangenen Vorteil angesehen werden könne. Wenn ein Arbeiter die ganze Woche das leistet, was er vertragsmäßig leisten muß und wofür er schon beim Beginn der Woche vorausbezahlt wurde, so erlangt er durch diese Arbeit kein Verdienst mehr, sondern trägt die Schuld ab. Ebenso wer ein empfangenes Darlehen zurückerstattet, erlangt dadurch kein Verdienst.

3. Man unterscheidet das *sittliche* und *nicht sittliche* (physische) Verdienst. Das sittliche Verdienst besitzt die Handlung auf Grund ihrer sittlichen Gutheit, oder insofern sie sittlich gut ist. Das nicht sittliche Verdienst dagegen ist jenes, welches der Handlung ohne Rücksicht auf ihre sittliche Gutheit zukommt. Ohne Rücksicht auf ihren sittlichen Wert verdient die Arbeit des gedungenen Dieners ihren Lohn. Das sittliche Verdienst kann auf einem doppelten Rechtstitel beruhen: auf dem der *ausgleichenden* und dem der *austeilenden* Gerechtigkeit. Die *ausgleichende* Gerechtigkeit vergilt die Leistung nach voller Gleichheit. Die Verpflichtung zu einer dem Empfangenen gleichkommenden Gegenleistung kann nur aus einem ausdrücklichen oder stillschweigenden Vertrag hervorgehen. Die *austeilende* Gerechtigkeit hingegen vergilt nach Maßgabe eines Verhältnisses (S. 361). Sie sucht zu bewirken, daß Belohnung und Verdienst bezw. Strafe und Mißverdienst in einem bestimmten Verhältnis zueinander stehen. Von diesem letzteren Verdienst kann streng genommen bloß in einem öffentlichen Gemeinwesen die Rede sein.

4. Die Grundlage des eigentlichen Verdienstes ist dem Gesagten zufolge dieselbe wie die des Rechts[1]. Wenn der eine dem andern von dem Seinigen ohne Verzicht auf seine Rechte mitteilt, so ist es eine Forderung der Gerechtigkeit, daß ihm der letztere das Empfangene vergelte. Zwischen Privatpersonen entsteht eine derartige Verpflichtung nur auf Grund eines Übereinkommens, der Gesellschaft gegenüber aber kann ein Glied derselben sich ein Verdienst erwerben ohne Vertrag. Denn der Vorsteher der Gesellschaft ist durch das Naturgesetz gehalten, die öffentlichen Belohnungen oder Strafen nach Maßgabe der austeilenden Gerechtigkeit zu verteilen.

Das Verdienst im weiteren Sinne greift über das Gebiet der strengen (austeilenden oder ausgleichenden) Gerechtigkeit hinaus und besteht in der Pflicht der Billigkeit oder Dankbarkeit, welche auch dort einen Ausgleich zwischen Leistung und Gegenleistung herzustellen sucht, wo die strenge Gerechtigkeit keine Forderungen erhebt[2].

---

[1] S. Thom., S. th. 1, 2, q. 21, a. 3: Meritum et demeritum dicuntur in ordine ad retributionem, *quae fit secundum iustitiam*.

[2] Über die Grundlage des Verdienstes s. Meyer, Instit. iuris nat., I, n. 203.

§ 2. Vom Verdienst der sittlichen Handlungen bei Gott.

Man unterscheidet ein doppeltes Verdienst des Menschen bei Gott: ein natürliches und ein übernatürliches, je nachdem es auf die natürliche oder übernatürliche Belohnung (Glückseligkeit) gerichtet ist und durch die natürlichen Kräfte oder die übernatürliche Gnadenhilfe erworben wird. Vom übernatürlichen Verdienste, das in der gegenwärtigen Ordnung allein eigentlich gilt, handelt die Theologie. Wir beschäftigen uns hier nur mit dem natürlichen Verdienst und fragen, ob und inwieweit der Mensch innerhalb der natürlichen Ordnung Verdienst erwerben könne.

Es scheinen dem Menschen die notwendigen Bedingungen zum Verdienst bei Gott abzugehen. Er kann durch all sein Tun und Lassen dem Unendlichen keinen Vorteil verschaffen. Gott bedarf unserer Dienste nicht und kann durch sie nicht vollkommener und glückseliger werden. Auch gehört all das Unsrige mehr ihm zu eigen als uns, so daß wir ihm nur das Seinige wiedererstatten. Trotzdem behaupten wir: Alle unsere sittlich guten Handlungen sind verdienstlich vor Gott.

Es ist Pflicht eines jeden Regenten, in dem ihm unterstehenden Gemeinwohl erlassenen Gesetze belohnt, die Übertretung bestraft werden. Vorgesetzten der einzelnen Gemeinschaften; es gilt in noch höherem Grade für den Lenker und Leiter der ganzen menschlichen Gesellschaft. Die Sorge für das allgemeine Wohl fordert aber, daß die Beobachtung der zum Gemeinwohl erlassenen Gesetze belohnt, die Übertretungen bestraft werden. Denn Lohn und Strafe sind die einzig wirksamen Mittel, um freie Wesen zur Beobachtung der Gesetze nachdrücklich anzuhalten. Also muß Gott als Leiter der ganzen menschlichen Gesellschaft die guten Handlungen belohnen und die bösen bestrafen, und zwar kraft seiner austeilenden Gerechtigkeit.

Damit der Mensch ein Anrecht auf Belohnung von seiten Gottes erwerbe, ist nur erforderlich, daß er freiwillig etwas dem Allerhöchsten Wohlgefälliges tue, womit dieser die Verheißung einer Belohnung verknüpft hat. Nun aber treffen bei allen guten Handlungen beide Bedingungen zu. Wir erwerben bei einem Menschen ein Anrecht auf Lohn, wenn wir ihm freiwillig etwas Wohlgefälliges, Ehrenvolles tun, was er zu belohnen versprochen hat, besonders wenn uns diese Dienstleistung Mühe und Überwindung kostet. Warum sollte es bei Gott anders sein? Nun aber ist jede gute Handlung ein Gott freiwillig geleisteter Dienst, insofern es wenigstens physisch in unserer Gewalt steht, ihm denselben zu versagen. Viele Handlungen sind außerdem nicht streng geboten, sondern unserem freien Willen anheimgestellt. Die Tugendübung ist ferner

dem Menschen beschwerlich und verlangt von ihm viele Opfer und Kämpfe. Endlich fehlt auch die göttliche Verheißung des Lohnes nicht. Denn Gott will den Menschen zur Seligkeit führen. Das erkennen wir aus dem natürlichen Drang nach vollkommener Glückseligkeit, den er in das menschliche Herz gelegt (S. 116 ff.). Ebenso wissen wir, daß er das Maß der Glückseligkeit von dem Maße der Tugendübung hienieden abhängig gemacht hat. Also haben wir alles, was erforderlich ist, um den menschlichen Handlungen ein wahres Verdienst vor Gott zuzusprechen.

Wir haben gesagt: das Maß der Glückseligkeit sei abhängig vom Maße der Tugendübung. Ein weiser Gesetzgeber muß nicht nur durch Belohnung zum Guten antreiben und durch Strafe vom Bösen abhalten, er muß auch die Guten zum Bessern anlocken und die Bösen vom Schlimmern zurückhalten. Das wäre aber nicht der Fall, wenn der Lohn für alle Guten und die Strafe für alle Bösen gleich wäre. Der Bessere muß mehr belohnt, der Schlechtere mehr bestraft werden.

Das Verdienst vor Gott müßte ein eigentliches Recht genannt werden, wenn Gott überhaupt fähig wäre, dem Menschen etwas auf Grund der ausgleichenden Gerechtigkeit zu schulden. Wenn wir absehen von dem besonderen Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf, so sind hier alle Bedingungen vorhanden, die zur Entstehung eines Rechtsverhältnisses notwendig sind: von der einen Seite Verheißung des Lohnes für bestimmte Leistungen, auf der andern freiwillige Übernahme derselben. Aber kann Gott überhaupt dem Menschen etwas kraft der ausgleichenden Gerechtigkeit schulden?

Wir glauben, die Frage verneinen zu müssen. Damit jemand gegen einen andern eine strenge Pflicht der ausgleichenden Gerechtigkeit habe, ist erforderlich, daß dieser andere nicht nach allen Beziehungen und mit allen seinen Rechten sein vollständiges Eigentum sei. Nach dem älteren römischen Rechte wurde der Sklave als vollständiges Eigentum seines Herrn angesehen. Von diesem allerdings verkehrten Standpunkte war es folgerichtig, daß der Herr überhaupt keine Rechtspflicht gegen den Sklaven haben konnte. Was die Römer bezüglich des Sklaven irrtümlich annahmen, ist in bezug auf den Menschen volle Wahrheit. Er ist vollkommenes Eigentum Gottes, und alle seine Rechte unterstehen dem göttlichen Obereigentum, so daß Gott sie in jedem Augenblicke aufheben kann, ohne die ausgleichende Gerechtigkeit zu verletzen. Es fehlt somit dem Menschen Gott gegenüber die Unabhängigkeit und Selbständigkeit, die zum Besitze eigentlicher und strenger Rechtsbefugnisse notwendig ist. Gott muß allerdings dem Menschen, der ohne schwere Sünde auf dem Herzen stirbt, die ewige Seligkeit verleihen, aber nicht

deshalb, weil dieser ein strenges Recht darauf hat, sondern weil Gott es seiner eigenen Treue und Wahrhaftigkeit schuldet, daß er seine Verheißungen erfülle.

Achtes Buch.
Die Lehre vom Rechte.

Erstes Kapitel.
Begriff und Arten des Rechts.

§ 1. Bedeutung des Rechtsbegriffes für die Rechtswissenschaft. Methode zur Bestimmung desselben.

Die Grund- und Kernfrage der Rechtswissenschaft ist die Frage nach dem Rechtsbegriff. Von diesem Begriff hängt alles übrige in der Rechtswissenschaft ab. „Die Frage nach dem Rechtsbegriff", schreibt Bluntschli[1], „ist die Grundlage aller Rechtswissenschaft. Alles übrige ist abhängig von der Art ihrer Beantwortung wie die Peripherie vom Zentrum." Nach Bergbohm[2] bleibt „der Rechtsbegriff ... der Kulminationspunkt aller juristischen Begriffe, Urteile und Systeme, der Kapitalbegriff der Jurisprudenz".

Und dennoch bestehen die allerverschiedensten Ansichten über den Begriff des Rechts. In Deutschland gibt es unter den neueren Rechtslehrern vielleicht nicht zwei, die gleicher Ansicht wären. R. Stammler[3] behauptet: „Noch suchen die Juristen eine Definition zu ihrem Begriff von Recht — dieses ironische Wort Kants war bisher nicht veraltet — soll es immer dabei sein Bewenden haben?" Aber gibt es überhaupt einen unwandelbaren Rechtsbegriff, der für alle Menschen immer und überall gilt?

1. Viele leugnen überhaupt das Dasein allgemeingültiger Begriffe und Grundsätze (S. 163 ff.). Speziell auf dem Rechtsgebiete hat diese Anschauung nicht wenige Vertreter. So schreibt Neukamp: „Gibt es eine Entwicklung des Rechts, also auch des Rechtsbegriffes selbst, so ist es verfehlt, von einem ewigen unwandelbaren, von allem Uranfang (?) vorhandenen Recht (dem sog. Naturrecht) zu reden[4]." Nach Merkel sind die Schöpfungen der Natur (mit Einschluß von Recht, Staat und Gesellschaft)

[1] Deutsches Staatswörterbuch, Artikel Recht.
[2] Jurisprudenz und Rechtsphilosophie, I (1892), 72.
[3] Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung, Leipzig 1896, 492.
[4] Einleitung in eine Entwicklungsgeschichte des Rechts, 2.

„gleichmäßig in den Fluß der Geschichte gestellt" und als „ephemere, in jenem auftauchende und von ihm unendlichen Metamorphosen unterworfene Bildungen" zu betrachten[1].

Wäre diese Ansicht richtig, so gäbe es auch keine Rechtsphilosophie. Denn diese handelt nicht vom deutschen, römischen oder englischen Recht, sondern vom Recht an sich. Wenn man eine Begriffsbestimmung des Rechts aufstellt, will man nicht ein besonderes Recht definieren, sondern das Recht als solches. Ohne einen allgemeinen und unwandelbaren Rechtsbegriff ist auch eine Rechtsvergleichung und Rechtsgeschichte ganz unmöglich. Wenn ich die Rechtsinstitutionen eines Volkes mit denen eines andern vergleichen will, muß ich schon wissen, was eine Rechtsinstitution ist und wodurch sie sich von der Moral, der Religion usw. unterscheidet. Sonst wäre ich beständig in Gefahr, Institutionen zum Vergleich heranzuziehen, die gar nicht zum Recht gehören. Post behauptet: „Es gibt kein Volk der Erde, welches nicht die Anfänge eines Rechts besäße[2]." Wie kann er eine solche Behauptung aufstellen, wenn er nicht schon von vornherein und allgemein weiß, was zum Rechte gehört und was nicht?

Diese Wahrheit wird denn auch von den Juristen immer mehr anerkannt. So sagt Bergbohm: „Nur eine Begriffsbestimmung (des Rechts) kann die richtige, alle wirklichen Rechte aller Völker und Zeiten umschließende sein; denn der formelle Rechtsbegriff ist nur einer." Von den Bearbeitern der vergleichenden Rechtsgeschichte sagt er: „Was sie da unter dem Schutt der Jahrtausende an interessanten Trümmern des Rechts und der Rechtseinrichtungen oder in entlegenen Zonen an Eigentümlichkeiten auffinden, das soll doch nicht nur das Wissen um Sitte und Kultur überhaupt erweitern, sondern auf irgendeine Weise speziell den Juristen und die Rechtswissenschaft angehen... Sie registrieren das meiste gleich unter verschiedene juristische Begriffe, die sie anderweitig herhaben, und also das Ganze unter den Rechtsbegriff. Wo aber liegt die Bürgschaft, daß die vorgeblichen Rechtsinstitutionen... einen rechtlichen Charakter besitzen... Solange sie nicht ein und dasselbe Kriterium für die rechtliche Natur ihrer Funde, d. h. der gleiche Rechtsbegriff bei der Arbeit begleitet, solange werden sie eben auch nicht einander in die Hände arbeiten können[3]."

Sehr gut sagt auch Bierling: „Wer da meint, allgemeine Begriffe und Grundsätze vom Rechte ließen sich nicht aufstellen, weil das ein Gebiet sei, auf dem die Individualität, ja die Willkür den weitesten Spielraum habe, und dennoch nicht aufgibt, Rechtswissenschaft zu treiben; — wer da etwa gar meint, einen allgemeinen Teil der

[1] Über das Verhältnis der Rechtsphilosophie zur positiven Rechtswissenschaft, in der Zeitschrift für das Privat- und öffentliche Recht, I, 5.

[2] Grundriß der ethnologischen Jurisprudenz, I (1894), 8.

[3] Jurisprudenz und Rechtsphilosophie, I, 73—76.

Rechtswissenschaft rein auf dem Wege der Induktion aus einem bestimmten positiven Recht und entsprechend auch immer nur für ein solches herstellen zu können und zu sollen, der täuscht sich in Wirklichkeit nicht nur über die Aufgaben der Rechtswissenschaft, sondern auch ebensosehr über seine eigene Stellung zu derselben. Wäre wirklich alles am Recht positiv und demgemäß auch alles daran veränderlich, so wäre es von vornherein ganz unzulässig, von einer Rechtswissenschaft schlechtweg zu reden[1]."

2. Wie gelangen wir nun zu diesem allgemeingültigen Rechtsbegriff? Die sog. empirische Rechtsschule will die Rechtswissenschaft einzig auf die Erfahrung gründen[2]. Sie will herabsteigen aus den „windigen Höhen des Naturrechts, das von der Willkür errichtet und von der Willkür täglich nach Belieben gemeistert wird, auf den Felsen der Wirklichkeit. Die Erfahrung ist nicht nur reicher als alle Phantasie, ihre Ergebnisse sind auch weit sicherer als die Folgerungen aus willkürlichen Hypothesen. Exakte Analyse des geltenden Rechts nicht nur in der Gegenwart, sondern auch in der Vergangenheit: das ist der einzige Weg zur wahren Erkenntnis".

Die Behauptung, die Erfahrung sei die einzige sichere Erkenntnisquelle, setzt offenbar voraus, außer der Erfahrung gebe es nur Phantasie und leere Hirngespinste. Damit wird aber jeder Wissenschaft die Grundlage entzogen (S. 16 f.). Was insbesondere den Rechtsbegriff angeht, so läßt sich der so wenig durch Erfahrung gewinnen, daß vielmehr jede Rechtserfahrung ihn voraussetzt, wie wir schon bemerkt haben. Sehr gut sagt Stammler: „Die einzelne Rechtserfahrung ist in klarer Erfassung von dem allgemein gültigen Begriff des Rechts abhängig, nicht umgekehrt. . . . Er (der Rechtsbegriff) kann nicht von besonderen Rechtserfahrungen abgezogen werden, da jede derselben durch ihn überhaupt erst ermöglicht wird[3]."

Ebenso entschieden abzulehnen als der Empirismus ist der sog. formale Apriorismus, der den Rechtsbegriff in kantscher Weise rein a priori aus der Vernunft herleitet, ihn aber als inhaltsleere Denkform auffaßt[4].

Bierling z. B. behauptet, die „juristische Prinzipienlehre", so nennt er seine Rechtsphilosophie, habe zur Aufgabe „die systematische Darstellung derjenigen juristischen Begriffe und Grundsätze, welche im wesentlichen — ihrem stets gleichbleibenden Kerne nach — unabhängig sind von der indivi-

[1] Juristische Prinzipienlehre, I (1894), 2—3.

[2] Vgl. Bergbohm a. a. O., I, 28 A., wo noch andere Anhänger dieser Richtung mit ihren Schriften aufgezählt sind; ferner G. v. Hertling, Über Ziel und Methode der Rechtsphilosophie, im Philos. Jahrbuch 1895, 117ff.

[3] Wirtschaft und Recht, 12—13.

[4] Vgl. Ausführlicheres hierüber in meiner Schrift: Recht, Naturrecht und positives Recht[2] (1909), 37 ff.

duellen Besonderheit irgendeines bestimmten (konkreten) positiven Rechts. Hierher gehört vor allem der Begriff des Rechts selbst." Aber diese juristischen Prinzipien sind „rein formaler Natur". Es war nach ihm ein Irrtum der Naturrechtstheorien einen, wenn auch minimalen Rechtsinhalt als ein für allemal gegeben anzunehmen, da doch die allgemeinen Begriffe und Grundsätze „nur wesentlich formale sein können[1]". Auch Heimberger[2] meint, der Rechtsbegriff sei ein bloß formaler, von jedem besondern wechselnden Inhalt absehender. Der Neukantianer R. Stammler sieht im Begriff des Rechts nur eine inhaltslose Form, die erst durch die Erfahrung den Stoff erhalten muß[3].

Dieser formale Apriorismus ist unhaltbar[4]. Wir schöpfen alle unsere Begriffe aus der Erfahrung. Sodann sind inhaltslose Begriffe, Begriffe, durch die nichts begriffen, Gedanken, durch die nichts gedacht wird, ein logisches Unding. Dasselbe gilt von den inhaltslosen Urteilen, durch die nichts ausgesagt, nichts bejaht oder verneint wird. Wir haben allerdings allgemeine Begriffe, die sich auf verschiedene Dinge anwenden lassen. So kann man den Begriff „Tier" auf den Adler, den Löwen, das Pferd, den Fisch usw. anwenden, aber er hat einen bestimmten Inhalt und kann deshalb nicht von den Steinen ausgesagt werden.

Wollen wir nun positiv auf die Frage nach der richtigen Methode antworten, so ist diese Antwort schon in dem enthalten, was über die Methode der Moralphilosophie im allgemeinen gesagt wurde (S. o. S. 6 ff.). Denn die Rechtsphilosophie hat keine andere Methode als die Moralphilosophie überhaupt.

Der Rechtsbegriff läßt sich nur dadurch bestimmen, daß man an der Hand des eigenen und fremden Bewußtseins, wie es sich in dem allgemeinen Sprachgebrauch und nicht am wenigsten im Volksmunde kundgibt, erforscht und analysiert, was sich alle darunter denken. Alle Menschen haben einen klaren Begriff vom Rechte. Sie können das Recht von allem, was nicht Recht ist, sehr genau unterscheiden, aber sie haben keinen distinkten Begriff des Rechts. Sie sind nicht imstande, die einzelnen Elemente dieses Begriffes zu analysieren. Das ist Sache der Wissenschaft[5].

---

[1] Juristische Prinzipienlehre, 3 Bde. (1894—1905); vgl. I, 1—2, 5 und III, 216.

[2] Der Begriff der Gerechtigkeit im Strafrecht (1903), 8.

[3] Lehre vom richtigen Recht (1902), 3 ff.; Wirtschaft und Recht (1896), 176 ff.

[4] Die neukantianische Rechtslehre findet immer mehr Gegner. Vgl. z. B. Erich Kaufmann, Eine Betrachtung über die Beziehungen zwischen Philosophie und Rechtswissenschaft, 1921, und F. Sander, Der Begriff der Rechtserfahrung im „Logos", Bd. XI (1923), S. 285 ff. Vgl. auch unsern Aufsatz „Naturrecht. Strömungen in der Rechtsphilosophie der Gegenwart" im Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, XVI, 54 ff.

[5] Ausführlich haben wir diese Gedanken entwickelt und begründet in der schon erwähnten Schrift: Recht, Naturrecht und positives Recht², 41 ff.

Was ist also das Recht? Wir wollen gleich von vornherein bemerken, daß es keine allen Rechtsarten gemeinsame Begriffsbestimmung gibt, daß jedoch alle Rechtsarten wesentlich miteinander verknüpft sind. Wir fangen mit der ursprünglichsten Bedeutung des Rechts an.

§ 2. Die erste Bedeutung des Rechts: das Seinige.

1. Recht[1] bedeutet zunächst den Gegenstand der Gerechtigkeit (S. 358 ff.). Die Gerechtigkeit ist die Tugend, die jedem sein Recht zukommen läßt oder jedem das Seinige gibt[2]. Recht bedeutet also an erster Stelle das, was einem jeden als das Seinige zukommt, und in dieser Bedeutung entspricht es dem lateinischen iustum und dem griechischen *δίκαιον*. In diesem Sinne gebrauchen wir das Recht in den Sätzen: „Verhilf mir zu meinem Recht"; „Ich verlange nicht Gnade, sondern mein gutes Recht"; „Es soll jedem sein Recht werden" u. dgl.

Die Gerechtigkeit bezieht sich nicht auf den Handelnden selbst, sondern auf andere Personen. Sie bewirkt, daß jeder dem andern das Seinige gibt. Aber was bedeutet dieses „Seinige", das den Gegenstand der Gerechtigkeit bildet? Was heißt es: Durch die Gerechtigkeit besitzen alle das Ihrige? oder was bedeutet das Gebot des Moses (Deut. 5, 21): Du sollst nicht begehren deines Nächsten Weib, Haus, Acker, Knecht, Ochs, Esel, noch alles, was sein ist?

---

[1] Das Beiwort recht hat nicht dieselbe Bedeutung wie das Recht. Als Beiwort bedeutet recht (richtig) alles, was seiner Norm entspricht oder so ist, wie es sein soll. Es hat also eine viel ausgedehntere Bedeutung als das Hauptwort Recht. Letzteres bezeichnet bloß das im vorzüglichsten Sinne Rechte, welches den Gegenstand der Gerechtigkeit bildet.

[2] Man kann deshalb auch richtig mit Aristoteles (Rhetor. 1, 9, 1366 b 9) die Gerechtigkeit definieren als die Tugend, durch welche alle gesetzlich das Ihrige besitzen: *Ἔστι δὲ δικαιοσύνη ἀρετή, δι' ἣν τὰ αὑτῶν ἔχουσιν ἕκαστοι, καὶ ὡς ὁ νόμος, ἀδικία δέ, δι' ἣν τὰ ἀλλότρια, οὐχ ὡς ὁ νόμος.* — Da wir im folgenden auf aristotelischen Grundlagen aufbauen, so mögen hier einige Urteile Platz finden, welche neuere Rechtsphilosophen über die Rechtslehre des Aristoteles fällen: „Das Gerechte", sagt A. Lasson (System der Rechtsphilosophie, 223), „wie es das inhaltliche Prinzip des Rechtes bildet, ist zuerst und mit bleibenden Resultaten von Aristoteles analysiert worden; an ihn hat sich die ganze Begriffsentwicklung auch ferner anzuschließen." Und wiederum (S. 14): „Aristoteles . . . hat in seiner mustergültigen Untersuchung des Begriffes des Gerechten die Grundlagen für alle Rechtsphilosophie gelegt." F. Dahn (Der Begriff des Rechtes, 5) nennt Aristoteles „den großen Denker, der die Grundlage wissenschaftlicher Rechtsphilosophie für alle Zeiten gelegt hat, der uns eine Weisheit gelehrt hat, die Spätere — auch die jüngsten Weltweisen wieder — zu ihrem schweren Schaden vergessen haben oder zu bestreiten sich vergeblich erhitzen". Berolzheimer (System der Rechts- und

Wie schon aus dem allgemeinen Gebrauch der Possessivpronomina hervorgeht, bezeichnen wir mit *mein, dein, sein* usw. ein inniges Verhältnis, eine gewisse *Zusammengehörigkeit* zwischen zwei Dingen oder Personen; so sagen wir, die Sonne sende uns *ihre* Strahlen, der Mond *sein* Licht. Aber nicht jede derartige Beziehung genügt schon zum Gegenstand des Rechts. In den angeführten Beispielen handelt es sich bloß um die Beziehung der Ursache zur Wirkung. Die zum Gegenstand der Gerechtigkeit geforderte Beziehung ist aber die der *Zweckbeziehung*. Damit jemand etwas *sein* nennen könne, muß es *zu seinem ausschließlichen Nutzen* bestimmt, auf ihn als *seinen unmittelbaren Zweck hingeordnet sein*[1]. Es frage sich nur jeder, was er damit ausdrücken wolle, wenn er von *seiner* Hand, *seinem* Leben, *seinem* Kleide, *seinem* Hause spricht, und er wird das Gesagte bestätigt finden. Die Kräfte, die Glieder des Leibes, die Freiheit sind vom Schöpfer dem Menschen verliehen, damit sie ihm an erster Stelle dienen sollen. Darum erkennen wir, daß er im Gebrauch dieser Dinge allen andern vorzuziehen ist, daß also niemand ihn im freien Gebrauch derselben hindern soll.

Dieser Begriff des *Seinigen* trifft voll und ganz nur bei der *ausgleichenden* und allenfalls bei der austeilenden Gerechtigkeit zu (S. 360). Nimmt man aber den Begriff in einer etwas weiteren Bedeutung, so paßt er auch auf die legale Gerechtigkeit, die Gottesverehrung, den Gehorsam usw. Denn alle diese Tugenden geben andern das, was sie ihnen als das Ihrige schulden und worauf diese ein Recht haben. Der einzelne schuldet der Gesamtheit, deren Glied er ist, das Ihrige, d. h. das ihr Gebührende oder das zu ihrem Bestande und zu ihrem Zwecke Notwendige, das sie von ihren Gliedern zu fordern das Recht hat. Diese Gebühr leistet die legale Gerechtigkeit.

Alle genannten Arten von *Gebühr* (= das Seinige, *τὰ αὐτοῦ*), besonders die der besondern Gerechtigkeit entsprechende, sind das *Recht* in der ersten und wohl ursprünglichsten Bedeutung[2]. In dieser Bedeutung wird das Recht gebraucht in der allgemein angenommenen Definition *Ulpians*: Iustitia est constans et perpetua voluntas *ius*

Wirtschaftsphilosophie, Bd. II: Die Kulturstufen der Rechts- und Wirtschaftsphilosophie [1905], 93) meint: „Die Dikäologie des Aristoteles ist seine unsterbliche Meistertat." — Ein sehr zutreffendes Urteil über Aristoteles hat *Grotius* gefällt (De iure belli et pacis. Prolegom. 42): Inter philosophos merito principem obtinet locum Aristoteles, sive tractandi ordinem, sive distinguendi acumen, sive rationum pondera consideres.

[1] Treffend sagt der hl. *Thomas* (S. th. 1, q. 21, a. 1 ad 3): Dicitur esse *suum* alicuius, quod ad ipsum ordinatur.

[2] Vgl. S. *Thom.*, S. th. 2, 2, q. 57, a. 1 ad 1.

suum cuique tribuendi (S. 358). Gerecht ist derjenige, der jedem sein Recht (das Seinige) zukommen läßt[1].

§ 3. Die zweite Bedeutung des Rechts: Recht im objektiven Sinne.

Das Recht bedeutet zunächst, wie erklärt wurde, was andern als das Ihrige gebührt. Nun ist aber das Gesetz, welches bestimmt, was jedem als das Seinige zukomme, oder wenigstens jeden verpflichtet, andern das Ihrige zu geben. Deshalb wird auch das Gesetz als Grund und Maßstab des Rechtes im ersten Sinne Recht genannt. Das ist die zweite Bedeutung des Rechts. Doch heißt gewöhnlich nicht ein einzelnes Gesetz Recht, sondern nur eine Sammlung von Rechtsgesetzen. So redet man von römischem Recht, Handelsrecht, Strafrecht usw.

In der neueren deutschen Juristensprache heißt das Rechtsgesetz objektives Recht und die Rechtsbefugnis, von der unten die Rede sein wird, subjektives Recht. Wir werden uns dem herrschenden Sprachgebrauch anbequemen, obwohl wir denselben für irreleitend halten. Denn er legt den Gedanken nahe, die Rechtsbefugnisse seien kein wahrhaft objektives, von allen anzuerkennendes Recht. Außerdem bedeutet Recht im objektiven Sinne nach dem Wortlaut das direkte Objekt sowohl des Rechtsgesetzes als der Rechtsbefugnis und der Gerechtigkeit. Dieses objektive Recht ist aber das Recht in der ersten Bedeutung, von der im vorigen Paragraphen die Rede war. Bezeichnender würde das Rechtsgesetz normatives oder befehlendes Recht (Rechtsnorm), die Rechtsbefugnis aber Herrschaftsrecht oder nützliches Recht genannt[2].

Das Recht im objektiven Sinne ist also die Gesamtheit der Gesetze, die das Seinige zum Gegenstand haben und gebieten, jedem das Sei-

---

[1] Man kann deshalb auch, ohne den Sinn zu ändern, die Gerechtigkeit definieren: Iustitia est constans et perpetua voluntas suum cuique tribuendi. Diese Fassung hat die Definition der Gerechtigkeit bei Aristoteles (s. S. 517, A. 2); ebenso bei Cicero, Ambrosius, Augustinus. Vgl. oben S. 358, Anmerk. Auch der hl. Thomas erklärt (S. th. 2, 2, q. 58, a. 11): Proprius actus iustitiae nihil aliud est quam reddere unicuique quod suum est. Dicitur autem esse suum unicuique personae quod ei secundum proportionis aequalitatem debetur. Man vgl. noch C. gent. l. 2, c. 28. Ebenso Kardinal de Lugo in seinem klassischen Werke De iustitia et iure disp. 1, sect. 1, n. 2: Quarto accipitur (ius) pro iusto, i. e. pro aequali quod debetur alicui: sic dicitur apud Latinos: aliquis obtinet ius suum. . . . Si ius sumatur in quarta acceptione, est obiectum quod intendit iustitia et quod dicitur unicuique tribuere.

[2] Ältere Schriftsteller nennen ebenfalls das objektive Recht ius praeceptivum oder auch ius legale, das subjektive Recht dagegen ius dominativum, ius utile, ius reale. Vgl. Suarez, De Leg. 2, c. 14, n. 16 et c. 17, n. 2.

nige zu geben. Daraus geht hervor, daß nicht jedes Gesetz ein Rechtsgesetz und nicht jede Pflicht eine Rechtspflicht ist.

Alle staatlichen Gesetze sind zwar Rechtsgesetze[1], weil sie bestimmen, was innerhalb der Gesellschaft sowohl der Gesamtheit als den einzelnen Gliedern als das Ihrige zukomme. Aber nicht alle im Naturgesetz enthaltenen Gebote sind Rechtsgesetze. Keine Rechtsgesetze sind vor allem die natürlichen Sittengebote, welche sich auf das Verhalten des Menschen gegen sich selbst beziehen. Denn die Pflichten der Gerechtigkeit gehen immer auf andere, nie auf den Handelnden selbst. Ebenso gehören nicht alle Gebote, welche die Beziehungen des Menschen zu andern Menschen regeln, zu den Rechtsgesetzen; nämlich jene nicht, welche bloß bestimmen, was der eine dem andern leisten soll, um sich nicht unvernünftig und ungeziemend zu benehmen. Dahin gehören die Gesetze der Nächstenliebe, der Dankbarkeit, Sanftmut u. dgl. Die natürlichen Rechtsgesetze dagegen bestimmen, was der eine dem andern als das Seinige leisten soll. Nur die Übertretung dieser Gesetze ist eine Rechtsverletzung. Doch muß man hier unter dem „andern" auch die Gesellschaft als solche und unter der Gerechtigkeit nicht bloß die ausgleichende, sondern auch die legale und austeilende Gerechtigkeit verstehen.

Jedes Gesetz legt eine Pflicht auf, aber nur das Rechtsgesetz eine Rechtspflicht. Letztere unterscheidet sich von andern sittlichen Pflichten: a) durch den Gegenstand; sie bezieht sich auf das, was andern aus Gerechtigkeit als das Ihrige gebührt; b) sie setzt deshalb in den andern eine Rechtsbefugnis voraus, etwas als das Ihrige zu fordern. Anderer Art ist z. B. die Pflicht des Reichen gegen den Notleidenden und die Pflicht des Schuldners gegen den Gläubiger. Der Reiche kann verpflichtet sein, den Armen in der Not durch ein Almosen zu unterstützen; unterläßt er es aber, so verfehlt er sich nicht gegen die Gerechtigkeit, sondern gegen die Nächstenliebe, weil der Arme das Almosen nicht als das Seinige fordern kann. Damit ist jedoch nicht gesagt, die Rechtspflicht sei immer strenger bindend als die reine Gewissenspflicht, oder ihre Übertretung sei notwendig eine größere Sünde als die Übertretung der reinen Gewissenspflicht. c) Die Rechtspflichten sind endlich, wie wir

[1] S. Thom., S. th. 1, 2, q. 100, a. 2: Lex humana ordinatur ad communitatem civilem, quae est hominum ad invicem. Homines autem ordinantur ad invicem per exteriores actus, quibus homines sibi invicem communicant. Huiusmodi autem communicatio pertinet ad rationem iustitiae, quae est proprie directiva communitatis humanae. Et ideo lex humana non proponit praecepta nisi de actibus iustitiae; et si praecipiat actus aliarum virtutum, hoc non est nisi in quantum assumunt rationem iustitiae. Unter iustitia ist hier an erster Stelle die iustitia legalis zu verstehen.

gleich zeigen werden, erzwingbar, die reinen Gewissenspflichten dagegen nicht.

§ 4. Die dritte Bedeutung des Rechts: Recht im subjektiven Sinne.

1. Mit den beiden erklärten Bedeutungen des Rechts hängt eine dritte ursächlich zusammen. Indem das Rechtsgesetz befiehlt, einem jeden das Seinige zu geben, entsteht in demjenigen, zu dessen Gunsten das Gesetz lautet und der etwas als das Seinige bezeichnen kann, die Vollmacht, dasselbe für sich zu beanspruchen. Er kann von den übrigen verlangen, daß sie ihm dasselbe geben oder ihn im freien Gebrauch desselben nicht ungesetzlich stören. Diese Rechtsvollmacht ist das Recht im subjektiven Sinne[1]. In dieser dritten Bedeutung kommt das Recht vor in den Sätzen: jeder hat das Recht zu leben, seine Freiheit zu betätigen u. dgl.

Dasselbe kann definiert werden als eine moralische Befugnis, irgend etwas als das Seinige für sich in Anspruch zu nehmen oder zu fordern. Das Recht ist also:

a) eine Befugnis oder ein Können. Dadurch unterscheidet sich das Recht von der Pflicht. Vermöge des Rechtes kann ich etwas tun oder verlangen, vermöge der Pflicht soll ich es. Das Recht wird als eine Art Vergünstigung empfunden, die Pflicht als ein uns auferlegtes Band, welches unsere Freiheit einschränkt.

b) Eine moralische Befugnis wird das Recht genannt, um es von physischer Gewalt zu unterscheiden. Ein Räuber kann physisch den Wanderer vergewaltigen, aber er macht sich der schnödesten Rechtsverletzung schuldig. Durch den Beisatz moralisch wird also die Befugnis als eine solche gekennzeichnet, die von der Vernunft gefordert wird und von allen anerkannt werden soll. Es versteht sich von selbst, daß eine derartige Befugnis Ausfluß eines Gesetzes ist. Denn jede Pflicht muß schließlich auf ein Gesetz zurückgeführt werden. Viele ältere Rechtslehrer nennen deshalb das Recht eine gesetzliche Befugnis.

c) Die übrigen Bestandteile der Begriffsbestimmung: „irgend etwas als das Seinige für sich in Anspruch zu nehmen oder zu fordern", bezeichnen den Gegenstand der Rechtsbefugnis. Gegenstand des Rechts ist, was wir irgendwie als das Unsrige bezeichnen können (S. 518). Nur das, aber auch alles das, was uns irgendwie nützlich oder vorteilhaft ist, kann Gegenstand des Rechts sein.

[1] Über das Recht in diesem Sinne handelt sehr gut Führich, Rechtssubjekt und Kirchenrecht, 1. Teil: Was ist ein Recht? Wien 1908.

2. Wie mehrere Arten von Gerechtigkeit im weiteren Sinne (S. 359 f.), und von Recht im Sinne vom Seinigen (S. 517 f.), so gibt es auch *mehrere Arten von Rechtsbefugnissen*. Die *erste* entspricht der *legalen* Gerechtigkeit und besteht in der Befugnis des Gemeinwesens, das Seinige (d. h. das ihm zu seiner Wohlfahrt Notwendige) von den Gliedern zu verlangen. Die *zweite* entspricht der *ausgleichenden* Gerechtigkeit und ist die Befugnis der einzelnen Glieder der Gesellschaft, von jedem andern Gliede das Ihrige zu fordern. Die *dritte* entspricht der *austeilenden* Gerechtigkeit und besteht in der Befugnis der Glieder, von der Gesellschaft zu verlangen, daß sie bei Verteilung der öffentlichen Güter und Lasten nach dem Verhältnis ihrer Verdienste und Kräfte berücksichtigt werden. *Weiterhin* entspricht der Gottesverehrung die Befugnis des Schöpfers, von seinen Geschöpfen Verehrung und Unterwerfung zu fordern, der Pietät die Befugnis der Eltern auf Ehrfurcht und Unterwerfung der Kinder, dem Gehorsam die Befugnis der Obrigkeit, von den Untergebenen Gehorsam und Ehrerbietung zu verlangen.

Alle diese Befugnisse sind *wahre Rechte*, gleichwie die ihnen entsprechenden Tugenden *wahre* Gerechtigkeiten sind[1]. Doch sind sie nicht alle in gleich vollkommenem Sinne Rechte.

a) Gleichwie die *ausgleichende* Gerechtigkeit im vollkommensten Sinne Gerechtigkeit ist (S. 360), so ist auch das ihr entsprechende Recht das Recht *im vollkommensten Sinne*. Denn Recht und Gerechtigkeit stehen in notwendiger Beziehung zueinander. Nur bei diesem Recht kann jemand etwas zu seinem *ausschließlichen* Nutzen fordern, d. h. mit vollem Ausschluß dessen, an den die Forderung gerichtet ist. Auch nur dieses Recht heischt strenge *Gleichheit* zwischen Leistung und Forderung. Deshalb wird es auch strenges Recht genannt.

b) Beim Rechte, welches die *austeilende* Gerechtigkeit berücksichtigt, scheint auf den ersten Blick die notwendige Voraussetzung zum Recht zu fehlen. Das Recht hat das *Seinige* zum Gegenstand. Das Glied der Gesellschaft kann aber die *öffentlichen* Güter — und nur diese, nicht die Privatgüter, sind Gegenstand der austeilenden Gerechtigkeit (vgl. oben S. 364 A. 1) — nicht zu den seinigen rechnen. Allein der Teil und das Ganze sind in gewisser Beziehung identisch. Deshalb gehört alles, was dem Ganzen zukommt, in gewissem Sinne auch dem Teile, und bei der Verteilung der öffentlichen Güter erhält jedes Glied der Gesellschaft das, was in etwa das Seine ist[2]. Allerdings ist dieses Recht unvollkommener als das der ausgleichenden Gerechtigkeit.

[1] Species iustitiae communiter dictae. Vgl. oben S. 356.

[2] S. Thom., S. th. 2, 2, q. 61, a. 1 ad 2: Sicut pars et totum quodammodo sunt idem: ita id quod est totius quodammodo est partis. Et ita cum ex

c) Die Gesamtheit hat auf Grund der legalen Gerechtigkeit die Befugnis, von den Gliedern das zum Gemeinwohl Notwendige zu fordern. Weil aber die Glieder als Teile in der Gesamtheit eingeschlossen sind und somit das Recht hier den mit der Rechtspflicht Belasteten nicht vollkommen ausschließt, so ist dieses Recht ein minder vollkommenes als das der ausgleichenden Gerechtigkeit.

d) Auch die Gottesverehrung gibt Gott das Seinige. Der Schöpfer hat ein strenges Recht auf die Verehrung und Unterwerfung seiner Geschöpfe. Nur unser Unvermögen, ihm nach Gleichheit das Schuldige zu geben, ist der Grund, warum die Gottesverehrung keine Gerechtigkeit im strengen Sinn genannt werden kann. — Desgleichen gibt die Pietät den Eltern, der Gehorsam den Vorgesetzten, was ihnen gebührt. Die Eltern haben ein Recht auf die Ehrfurcht und den Gehorsam ihrer Kinder, die Vorgesetzten ein Recht auf die Unterwerfung ihrer Untergebenen.

3. Weil das Recht der ausgleichenden Gerechtigkeit allein Recht im vollkommensten Sinne ist, müssen wir diesen Gegenstand noch eingehender untersuchen. Wenn wir von mein und dein im strengen Sinne reden, so bezeichnen wir damit einen Gegenstand, der in inniger Verbindung mit uns steht und zu unserem ausschließlichen Nutzen bestimmt ist. Die Zweckbestimmung ist bei allen Gegenständen des Rechts der ausgleichenden Gerechtigkeit der Nutzen des Berechtigten mit Ausschluß aller andern. Aber die Verbindung und Zusammengehörigkeit dieser Gegenstände mit der Person, der sie gehören, kann eine verschiedene sein: eine physische und eine moralische.

a) die physische Zusammengehörigkeit zwischen einer Sache und einer Person kann eine doppelte sein: α) eine wesenhafte oder integrierende, wie z. B. zwischen den Gliedern des Leibes, den Fähigkeiten und dem Menschen. Alle diese Teile gehören innerlich zum Menschen und sind nach der Absicht des Schöpfers zu seinem ausschließlichen Nutzen bestimmt. β) Eine zufällige physische Verbindung besteht zwischen dem Menschen und der Gesundheit, den erworbenen Kenntnissen, Fertigkeiten und Tugenden, die wieder verloren gehen können.

b) Die moralische Zusammengehörigkeit zwischen einer Person und einer Sache ist dann vorhanden, wenn zwar keine physische Verbindung besteht, wohl aber jeder auf Grund gewisser Tatsachen einen Gegenstand als in besonderer Weise zu einer Person gehörig und für ihren ausschließlichen Gebrauch bestimmt ansehen muß. So betrachten wir z. B. die Gatten auf Grund des Ehevertrages als dauernd miteinander verbunden zum Zwecke der Ehe. Jeder Gatte kann den andern als zu ihm

bonis communibus aliquid in singulos distribuitur, quilibet aliquo modo recipit quod suum est.

gehörig und ausschließlich für ihn zum Zweck der Ehe bestimmt ansehen. Deshalb machen sich beide der Rechtsverletzung schuldig, wenn sie mit anderen Personen geschlechtlichen Umgang pflegen.

Diese moralische Zugehörigkeit kann sich auf äußere, physische Dinge und Personen beziehen. Wer z. B. ein Haus selbst für sich gebaut, kann dasselbe sein nennen, ebenso derjenige, dem ein anderer ein Haus geschenkt hat. Denn durch die Schenkung setzt der ursprüngliche Eigentümer den Beschenkten gewissermaßen an seine eigene Stelle, so daß die geschenkte Sache jetzt als für diesen bestimmt angesehen werden muß. Zu diesen äußeren Sachen können auch persönliche Leistungen gehören, wie es z. B. bei der Ehe der Fall ist.

Auch der gute Ruf, den wir uns durch gutes Verhalten erworben, ist unser eigen, ferner die Ehre, die uns nach unserer gesellschaftlichen Stellung gebührt; endlich gehören uns auch in gewissem Sinne das Wohlwollen und die Freundschaft anderer, die wir uns erworben. Einen guten Freund zu haben, das Wohlwollen anderer zu besitzen, ist ein hohes Gut. Wir haben nun zwar kein strenges Recht darauf, daß uns der Freund seine Freundschaft bewahre, wohl aber haben wir das Recht, daß kein dritter uns durch unerlaubte Mittel dieses wertvollen Gutes beraube[1].

4. Man könnte einwenden: Wir erklären das Recht aus dem Begriff des Mein und Dein. Nun aber setzt das Mein und Dein das Recht schon voraus. Nur das können wir ja unser nennen, worauf wir ein Recht haben. Mein, dein usw. können aber in einem doppelten Sinn gebraucht werden. Sie können erstens bedeuten, daß wir ein strenges Recht auf eine Sache als die unsrige haben; zweitens können sie dasjenige bezeichnen, was in besonderer Weise mit uns zusammenhängt und für unsern Nutzen bestimmt ist, auch abgesehen von jeder Idee des Rechts. Auch wenn ich vom Rechte absehe, kann ich sagen, daß die Hand vom Schöpfer mir zu meinem Gebrauch und Nutzen gegeben ist[2]. In dieser zweiten Bedeutung können wir auch bei Tieren von mein und dein reden. Auch dem Tiere sind seine Glieder und Fähigkeiten zu seiner Erhaltung und Vervollkommnung vom Schöpfer verliehen. Das Mein und Dein in diesem zweiten Sinne enthält also den Rechtsbegriff noch nicht, bildet vielmehr die Voraussetzung, den Gegenstand und

[1] Vgl. de Lugo, De iust. et iur. disp. 1, sect. 1, n. 5 ff.; Costa-Rossetti, Philos. moral.[2], 311.

[2] In diesem Sinne sagt der hl. Thomas (C. gent. l. 2, c. 28): Cum iustitiae actus sit reddere unicuique quod suum est, actum iustitiae praecedit actus quo aliquid alicuius suum efficitur; sicut in rebus humanis patet; aliquis enim laborando meretur suum effici quod retributor per actum iustitiae ipsi reddit; ille igitur actus, quo primo aliquid suum alicuius efficitur, non potest esse actus iustitiae.

den Grund des Rechtes. Eben weil der Schöpfer die Glieder des Leibes mir zu meinem alleinigen Gebrauch gegeben, habe ich ein Recht, von allen Menschen zu verlangen, daß sie mich in diesem Gebrauch nicht hindern.

Fassen wir unsere Ausführungen über den Rechtsbegriff zusammen, so haben wir drei Arten von Recht zu unterscheiden: Das Recht bedeutet erstens das, was jemand als das Seinige ausschließlich zukommt und was ihm jeder aus Gerechtigkeit schuldet. Es bezeichnet zweitens das Rechtsgesetz (Recht im objektiven Sinne), welches jedem das Seinige zu geben befiehlt und der Maßstab des Rechts im ersteren Sinne ist. Es bedeutet drittens die Rechtsbefugnis (Recht im subjektiven Sinne), welche jemand gesetzlich auf irgendeine Sache oder Leistung als die seinige zusteht. Diese drei Arten von Recht muß man stets auseinanderhalten, um nicht in Unklarheiten und Irrtümer zu fallen. Doch hängen sie innig miteinander zusammen wie die Glieder einer Kette. Sie bilden zusammen ein System, in welchem das eine Glied das andere stützt oder ergänzt[1].

Zweites Kapitel.

Zweck und Eigenschaften des Rechts.

§ 1. Der Zweck des Rechts.

Treffend hat man den Zweck den Schöpfer des Rechts genannt[2]. Das Recht ist nicht Selbstzweck, sondern Mittel, und folglich von dem Zweck als seinem Grund und seiner Norm abhängig. Welches ist der Zweck des Rechts? Man muß den näheren (unmittelbaren) und den entfernteren (mittelbaren) Zweck unterscheiden. Jede Art von Recht hat einen unmittelbaren, ihr eigentümlichen Zweck, alle kommen aber in einem mittelbaren, gemeinsamen Zweck überein.

Das Recht im subjektiven Sinne (Rechtsbefugnis) bezweckt den freien unabhängigen Bestand des Rechtsträgers in allem, was ihm als das Seinige gehört.

---

[1] Die drei erklärten Bedeutungen des Rechts sind die wichtigsten. Daneben wird Recht (mehr noch in der Mehrzahl: Rechte) zuweilen auch von der Rechtswissenschaft (Jurisprudenz) gebraucht: Rechtslehrer, Rechtsbeflissene (!)

[2] Jhering, Der Zweck im Recht (Motto). Sehr gut sagt Merkel (Enzyklopädie der Rechtswissenschaft[5], 13): „Das Recht trägt seinen Zweck nicht in sich selbst. So wenig die Mauern und Zäune, welche das befriedete Besitztum einzelner einschließen und gegeneinander abgrenzen, um ihrer selbst willen errichtet sind, so wenig gilt dies von den Schranken, mit welchen das Recht die Machtsphäre der ihm Unterworfenen scheidet."

a) Das der ausgleichenden Gerechtigkeit entsprechende Recht hat zum Zweck die Freiheit und Unabhängigkeit der Glieder der Gesellschaft untereinander in allem, was sie ihr Eigen nennen können. Der Zweck des Rechts kann nichts anderes sein als das, was es seiner Natur nach hervorbringt. Nun aber bewirkt das Recht seiner Natur nach die Freiheit und Unabhängigkeit des Rechtsträgers. Also ist dieses der Zweck des Rechts. Der Zweck des Rechts kann ferner nur das Gut sein, um dessentwillen wir es als notwendig erkennen. Dieses Gut ist aber die Freiheit des Rechtsträgers. Der Mensch soll hienieden in Gemeinschaft mit andern seinesgleichen durch Erfüllung seiner Pflichten freiwillig Gott dienen. Zu diesem Zweck bedarf er nicht bloß geistiger und leiblicher Fähigkeiten und Mittel, sondern auch der Sicherheit und Unabhängigkeit sowohl für seine Person selbst als für den Gebrauch dieser Mittel. Es muß ihm eine Sphäre freier Betätigung gewährt sein, in der ihn niemand stören darf. Diesem Zweck dient das Recht der ausgleichenden Gerechtigkeit.

Dem Tiere ist zur Selbsterhaltung entweder der blinde Instinkt verliehen oder eine natürliche Waffe, mit der es sich sein Dasein und seine Nahrung erkämpft. Dem Menschen sind solche Schutzmittel versagt. Ihm ist dafür eine höhere, geistige Schutzwehr verliehen: das Recht. Denn ebensogut als wir erkennen, daß Gott dem Menschen vieles zu eigen gegeben, um ihn zur freien Erfüllung seiner Aufgabe zu befähigen, sehen wir ein, daß alle andern Menschen ihn im freien Gebrauche des Seinigen nicht hindern sollen. Dieses Sollen ist die dem Rechte entsprechende Rechtspflicht.

b) Der Zweck des Rechts der legalen Gerechtigkeit ist die Sicherung des Bestandes der Gesellschaft und der ihr zur Erfüllung ihrer Aufgaben notwendigen Mittel. Die Menschen sind ihrer Natur gemäß für das gesellschaftliche Leben bestimmt (S. 38 ff.). Sie können aber ihren Zweck durch ein regelloses Nebeneinander nicht erreichen. In dem Zustande, in dem sie tatsächlich sind, genügen die Privatrechte und Rechtspflichten allein nicht, um ihnen die Freiheit und Unabhängigkeit in dem Ihrigen wirksam zu sichern. Es wird immer viele geben, welche nur der Zwang in den Schranken der Rechtspflichten erhält. Deshalb bedarf es einer Autorität, eines Wächters und Schützers des Rechts. Ist aber eine Gesellschaft mit einer Autorität notwendig, so muß sie auch das Recht auf ihren Bestand und die zur Erfüllung ihrer Aufgaben erforderlichen Mittel haben. Der Zweck des Rechts der legalen Gerechtigkeit ist also kein anderer als der oben bezeichnete.

Das Recht der ausgleichenden Gerechtigkeit ist in gewissem Sinne individualistisch und egoistisch, insofern es unmittelbar nur auf die Sicherheit und Freiheit der einzelnen Glieder im Verkehr mit andern abzielt. Das Recht der legalen Gerechtigkeit dagegen faßt die Glieder zur Einheit zusammen, insofern es ihnen die Rechtspflicht auferlegt, das Ganze in seinem Bestande zu achten und ihm die notwendigen Mittel zur Erreichung seines Zweckes zu liefern.

c) Wird aber durch diese Verpflichtung gegen die Gesamtheit nicht das Glied in seiner Selbständigkeit gefährdet? Gegen diese Gefahr kommt den Gliedern das Recht der austeilenden Gerechtigkeit zu Hilfe. Es ist das Vorrecht vernünftiger Wesen, daß sie nie ohne Vorbehalt gewisser Rechte als Glieder einem gesellschaftlichen Ganzen einverleibt werden können. Der höchste Zweck des Menschen ist Gottes Verherrlichung und seine eigene Seligkeit. Das Zusammenleben mit andern soll ihn in dieser Aufgabe nicht hindern, sondern fördern. Folglich kann die Gesellschaft nicht nach Belieben über seine Güter verfügen, sondern nur insoweit, als es notwendig ist, um nach Möglichkeit allen die Erfüllung ihrer Aufgabe zu erleichtern. Deshalb soll auch jedem nach Maßgabe seiner Verdienste von den öffentlichen Gütern zuteil werden. Der Zweck des Rechts der austeilenden Gerechtigkeit ist also: jedem Gliede der Gesellschaft dem Ganzen gegenüber das Seinige zu wahren oder zu bewirken, daß ihm von den öffentlichen Lasten nicht mehr auferlegt und von den öffentlichen Gütern so viel mitgeteilt werde, als seinen Kräften und Verdiensten entspricht. Dieses Recht hat mithin, wie das Recht der ausgleichenden Gerechtigkeit, einen individualistischen Zug, insofern es unmittelbar auf das Wohl des Individuums abzielt und dasselbe vor den Übergriffen der Gesellschaft sicherstellt. Es hat aber das Recht der ausgleichenden Gerechtigkeit zur notwendigen Voraussetzung. Weil der Mensch Person ist und vieles als zu seinem ausschließlichen Gebrauche von Gott bestimmt ansehen kann, hat er auch das Recht, nicht beliebig dem Gesamtwohl geopfert zu werden.

Wir sehen hieraus, daß das Recht der ausgleichenden Gerechtigkeit das ursprünglichste der drei Arten von Recht und die notwendige Grundlage und Voraussetzung der übrigen ist, ja in gewissem Sinne auch den Zweck derselben bildet. Denn ein Hauptzweck der Gesellschaft besteht darin, allen Gliedern nach Möglichkeit den freien Gebrauch ihrer Rechte zu sichern.

d) Alle drei Arten von subjektiven Rechten bilden zusammen ein System. Sie ergänzen und stützen sich gegenseitig in bezug auf einen bestimmten Zweck. Dieser gemeinsame Zweck ist die Herstellung und Erhaltung einer gesellschaftlichen Ordnung, wie sie sich für freie vernünftige Wesen (Personen) ge-

ziemt[1]. Den Individuen soll eine Sphäre freier Betätigung gesichert sein, jedoch so, daß dadurch ein geordnetes Zusammenleben nicht unmöglich wird. Die Einzelwesen sollen ein gesellschaftliches Ganzes bilden und zum Gemeinwohl desselben mitwirken. Dieses Ganze ist aber als solches nicht Selbstzweck, sondern dem Wohl aller Individuen in ihrer Gesamtheit untergeordnet, deshalb haben auch die Individuen Rechte gegen das Ganze.

Das Rechtsgesetz (Recht im objektiven Sinne) hat die gezeichnete Ordnung der subjektiven Rechte zum Gegenstande. Es bestimmt, was jedem in der Gesellschaft als das Seine zukommt, sowohl dem Ganzen als den einzelnen Gliedern.

§ 2. Der Zwangscharakter des Rechts.

Unter den neueren Rechtslehrern wird noch vielfach das Wesen des Rechts in die Zwangsbefugnis oder in die Erzwingbarkeit der dem Rechte entsprechenden Rechtspflicht verlegt[2]. Aufgekommen ist diese Ansicht durch Chr. Thomasius und die Kantsche Rechtstheorie. Kant identifizierte das Recht geradezu mit der Möglichkeit eines allgemeinen Zwanges. Bei den älteren Rechtslehrern dagegen geschieht des Zwanges nur selten Erwähnung, noch weniger gehen sie so weit, das Recht in der Zwangsbefugnis aufgehen zu lassen. Wollen wir das Richtige in dieser Frage finden, so müssen wir die verschiedenen Arten von Recht auseinanderhalten.

I. Der Zwangscharakter des objektiven Rechts.

1. Daß die menschlichen Gesetze oder, genauer gesprochen, die von ihnen auferlegten Pflichten nötigenfalls mit physischer Gewalt erzwungen werden dürfen — soweit dies möglich ist —, ergibt sich notwendig aus ihrem Zweck. Der Zweck der Rechtsnormen ist die Herstellung und Sicherung der sozialen Ordnung. Dieser Zweck muß hienieden im irdischen Zusammenleben der Menschen er-

[1] Vgl. Meyer, Inst. iur. nat., I, 359.

[2] So schreibt z. B. Rud. v. Jhering (Der Zweck im Recht, I [1884], 320): „Die gangbare Definition des Rechtes lautet: Recht ist der Inbegriff der in einem Staate geltenden Zwangsnormen, und sie hat in meinen Augen das Richtige vollkommen getroffen." Ähnlich Holtzendorff (Prinzipien der Politik [1869], 85), Stammler (Wirtschaft und Recht, 498) u. a. Vgl. darüber Cathrein, Recht, Naturrecht und positives Recht², 96 ff. Doch bricht sich die Ansicht, daß der Zwang kein wesentliches Moment des Rechts sei, immer mehr Bahn. So sagt Thon (Rechtsnorm und subjektives Recht [1878], 7): „Der Zwang ist kein wesentlicher Bestandteil des Rechts." Bierling (Juristische Prinzipienlehre, I, 52) nennt „die Ansicht nicht haltbar, daß der ‚Zwang' ein wesentliches Merkmal des Rechtsbegriffs darstelle". Ähnlich Merkel (Holtzendorffs Enzyklopädie der Rechts-

reicht werden. Er würde aber tatsächlich nicht ereicht, wenn die Rechtsgesetze nicht nötigenfalls mit Zwang durchgesetzt werden könnten. Bliebe die Einhaltung der Rechtsordnung dem Gewissen der einzelnen überlassen, so würden sich viele über die Rechtsschranken hinwegsetzen. Sie müssen deshalb durch Zwang darin erhalten werden. Das ist so einleuchtend, daß immer und überall bei allen Völkern die menschlichen Gesetze nötigenfalls mit physischer Gewalt durchgesetzt wurden. Zugleich mit dem Gesetz werden die *Strafen* für seine Übertretung verkündet.

Die Berechtigung zur zwangsweisen Durchführung des Gesetzes beruht also auf der *Notwendigkeit* derselben zur Erreichung der erforderlichen Ordnung im irdischen Zusammenleben der Menschen. Diese Notwendigkeit ist mithin der *Grund und das Maß der Zwangsbefugnis*. Letztere erstreckt sich gerade so weit, als es zum Wohl der Individuen und der Gesellschaft notwendig ist. Sobald die zwangsweise Durchführung eines Gesetzes diesem Zwecke nicht dient, hört die Berechtigung dazu auf.

2. Obwohl das Rechtsgesetz *erzwingbar* ist, so darf man doch nicht das *Wesen* desselben in die augenblickliche *Möglichkeit des Zwanges* verlegen. Wer diese *Möglichkeit* als zum Wesen des Rechtsgesetzes gehörig ansieht, muß sich die widersinnige Folgerung gefallen lassen, daß zur Zeit einer allgemeinen Umwälzung, eines Bürgerkrieges oder einer Anarchie, wenn Gericht und Polizei machtlos geworden, alle Rechte aufhören. Ebenso könnte ein Tyrann, der die öffentliche Gewalt an sich gerissen und alle Gesetze mit Füßen tritt, kein Recht verletzen, weil ein Zwang gegen ihn nicht möglich ist.

Ja nicht einmal die dem Rechtsgesetze anhaftende *Befugnis* zur Anwendung physischen Zwanges ist dem Gesetze wesentlich; sie ist bloß eine ihm anhaftende sekundäre *Eigenschaft*. „Es gibt Rechtssätze," sagt Gierke, „die schlechthin unerzwingbar sind, und zu ihnen gehören die obersten Sätze des Verfassungsrechtes, die der Staatsgewalt als solcher oder ihren höchsten Organen, dem Monarchen oder der Volksvertretung, Verpflichtungen auferlegen oder Zuständigkeitsgrenzen ziehen." Aber

---

wissenschaft[5], 11). *Jellinek* (Allgemeine Staatslehre [1921], 334 A.) sagt: „Daß praeceptum und sanctio legis logisch auseinanderzuhalten und daher die naturrechtliche (?) Identifizierung von Rechts- und Zwangsnormen unrichtig sei, ist in der neueren Literatur so oft hervorgehoben, daß die Lehre, welche die Erzwingbarkeit als essentiale des Rechtsbegriffs erklärt, heute bereits in eine schwer zu behauptende Defensive zurückgedrängt ist." Ähnlich *Liesker*, Über die Berechtigung der antinomistischen Tendenzen innerhalb der staatlichen Gesellschaft (1899), 36 A. *O. v. Gierke* (Logos, Internat. Zeitschrift für Philosophie der Kultur, VI [1916—1917], 228) nennt die Ansicht, welche das Wesen des Rechtes in die Erzwingbarkeit verlegt, oberflächlich. „Sie verkennt, daß das eigentliche Wesen des Rechtes so wenig wie das der Sittlichkeit in äußerer Erzwingbarkeit besteht."

auch bei den andern Rechtsgesetzen kann die Erzwingbarkeit nicht das Wesen des Rechtes ausmachen.

Jede Gesetzgebungsgewalt hat das Recht, im Gewissen zu verpflichten, so daß derjenige, der ihre Vorschriften mißachtet, sich einer Sünde schuldig macht. Das Wesen des Gesetzes besteht nun darin, daß es eine Richtschnur bildet, welche uns zu gewissen Handlungen (Unterlassungen) verpflichtet. Diese Verpflichtung hängt aber nicht von der Erzwingbarkeit ab; sie setzt bloß voraus, daß der Gesetzgeber seinen Willen in der erforderlichen Weise kundgetan habe und das Befohlene nichts Unerlaubtes enthalte. In der Tat, was heißt es: das objektive Recht (die Rechtsnorm) sei erzwingbar? Nichts anderes als: die obrigkeitliche Gewalt sei befugt bzw. verpflichtet, für die Übertretung ihrer Gesetze Strafen anzudrohen und dieselben im Übertretungsfalle zu verhängen. Das ist der einzig vernünftige Sinn der Erzwingbarkeit des objektiven Rechts. Durch den Zwang will der Gesetzgeber die Beobachtung seiner Gesetze durchsetzen[1]. Deshalb wird auch zugleich mit dem Gesetze die Strafandrohung für dessen Übertretung verkündet. Hat sich dann jemand trotzdem von der Leidenschaft zur Übertretung des Gesetzes fortreißen lassen, so wird die Strafe verhängt, um die verletzte Ordnung wiederherzustellen, die Macht des bösen Beispiels aufzuheben und den Delinquenten zu bessern oder für die Zukunft unschädlich zu machen.

Hieraus geht klar hervor, daß der Zwang kein konstitutives Element des objektiven Rechts ist. Er hat das Gesetz zur Voraussetzung und soll ihm Nachdruck verleihen. Genau gesprochen ist nicht das Gesetz der Gegenstand des Zwanges oder die von ihm auferlegte Pflicht, sondern bloß deren äußere Erfüllung. Die Pflicht haben die Untertanen schon vor jedem Zwang, weil aber ihre Erfüllung eine notwendige Forderung des gesellschaftlichen Wohles ist, muß die Obrigkeit berechtigt sein, dieselbe zu erzwingen, wenn sie nicht freiwillig erfolgt.

3. Aber worin besteht der wesentliche Unterschied zwischen den Rechtsgesetzen und den übrigen Gesetzen, wenn nicht in der Erzwingbarkeit? Bloß die ersteren beziehen sich auf das, was man andern als das Ihrige schuldet, und bloß sie verpflichten aus Gerechtigkeit, so daß man sie nicht übertreten kann, ohne das Recht eines andern zu verletzen, während dies bei den letzteren nicht der Fall ist (S. 519 f.).

Gehört die Möglichkeit, ja sogar die Befugnis zum Zwang nicht zum Wesen der menschlichen Rechtsgesetze, so ergibt sich daraus die sehr wichtige Folgerung für das Naturgesetz: Man kann den

[1] Vgl. das oben S. 400 u. 434 über das Verhältnis der Sanktion zum Gesetz Gesagte.

natürlichen Sittengeboten, welche sich auf die soziale Ordnung der Menschen beziehen, nicht deshalb den Charakter wahrer Rechtsgesetze absprechen, weil sie aus sich keinen Polizeiapparat zur Verfügung haben.

Wir können zur Bestätigung davon auf das natürliche Rechtsgesetz hinweisen, welches die Gesamtheit bzw. die Obrigkeit verpflichtet, bei Austeilung der öffentlichen Güter und Lasten nach den Anforderungen der Gerechtigkeit zu verfahren. Dieses ist ein wahres Rechtsgesetz, das die Obrigkeit nicht verletzen kann, ohne Unrecht zu tun. Und doch wird höchstens ein Anarchist behaupten, dieses Gesetz lasse sich erzwingen. Denn das hieße den Untergebenen das Recht zuerkennen, mit Gewalt gegen die Obrigkeit vorzugehen, sobald diese nicht nach den Anforderungen der austeilenden Gerechtigkeit verfährt. Will man übrigens die Erzwingbarkeit des Rechtsgesetzes so sehr betonen, so fehlt dieselbe auch dem Naturgesetze nicht ganz, denn gerade zur Durchführung und näheren Bestimmung der natürlichen Rechtsgesetze ist das positive Gesetz und eine menschliche Zwangsgewalt notwendig.

II. Erzwingbarkeit des subjektiven Rechts.

1. Die Erzwingbarkeit des subjektiven Rechts der legalen Gerechtigkeit ergibt sich aus der Erzwingbarkeit des Rechtsgesetzes. Genau genommen fällt die Erzwingbarkeit des Gesetzes und der Rechtsbefugnis im genannten Sinne zusammen. Die vom Gesetz auferlegte Pflicht läßt sich erzwingen, weil ihr das Recht der Gesamtheit entspricht, daß diese Pflicht erfüllt werde.

Fragt man, wem diese Zwangsbefugnis zustehe, so ist darauf zu erwidern, dieselbe sei ein ausschließliches Vorrecht der Gesamtheit oder derjenigen, denen die Sorge für das öffentliche Wohl obliegt. Wie es nicht jedem zusteht, Gesetze zu erlassen, so auch nicht, die Pflichten gegen die Gesamtheit zu erzwingen. Das ist eine Forderung der öffentlichen Sicherheit. Dürfte jeder den andern mit Gewalt zur Erfüllung seiner Pflichten gegen die Gesamtheit anhalten, so hätten wir bald den Krieg aller gegen alle.

2. Das Recht, welches der austeilenden Gerechtigkeit entspricht, ist nicht erzwingbar, ebensowenig als das Gesetz, auf dem es beruht. Denn die Rechtspflicht ist nur erzwingbar, weil und soweit die Erreichung des Wohles der Gesellschaft es erheischt (S. 529 f.). Dieser Zweck verlangt aber nicht die Erzwingbarkeit der Rechtspflicht, welche der austeilenden Gerechtigkeit entspricht, verbietet sie vielmehr. Die öffentliche Ordnung könnte nicht bestehen, wenn es jedem Untertanen freistände, gegen die Obrigkeit Gewalt zu brauchen, sobald er bei Verteilung der öffentlichen Güter und Lasten nicht nach Gerechtigkeit berück-

sichtigt zu sein glaubt. Man sieht hieraus wieder, wie unrichtig es ist, das Wesen der Rechtspflicht in die Erzwingbarkeit zu setzen.

3. Das der ausgleichenden Gerechtigkeit entsprechende Recht hat die Zwangsbefugnis im Gefolge, das wird von allen zugegeben und ergibt sich aus seinem Zweck. Dieser ist die Unabhängigkeit und Freiheit eines jeden Gliedes der Gesellschaft im Gebrauche des Seinigen. Er würde aber durchschnittlich nicht erreicht, wenn es nicht erlaubt wäre, mit Zwang gegen diejenigen vorzugehen, die sich nicht an die Rechtsordnung halten wollen.

Aber wem steht die Zwangsbefugnis zu, die mit diesem Rechte der ausgleichenden Gerechtigkeit verbunden ist? An sich und rein abstrakt betrachtet, haftet sie an dem Rechtsträger selbst. Wer eine Rechtsbefugnis besitzt, hat auch an sich die entsprechende Zwangsbefugnis; diese ist eine Begleiteigenschaft des Rechts und muß sich deshalb an sich dort finden, wo das Recht ist. Dies bestätigt auch der unwillkürliche Naturtrieb jedes Menschen, sein Recht mit Gewalt gegen die Eingriffe der andern zu schützen oder zu erzwingen. Anders muß die Antwort lauten, sobald man den Menschen als Glied eines Gemeinwesens betrachtet. In der Gesellschaft verbietet die Ordnung und Sicherheit, daß jeder einzelne gleich selbst zum Zwange seine Zuflucht nehme, um seinem Rechte Anerkennung zu verschaffen. Sonst hätten wir bald ein allgemeines Faustrecht. Jeder ist gar zu sehr geneigt, sich für ungerecht behandelt anzusehen oder die Ungerechtigkeit zu überschätzen. Bliebe die Entscheidung und Erzwingung dem einzelnen überlassen, so wäre es bald um Ordnung und Sicherheit geschehen. Es muß deshalb eine öffentliche Gewalt geben, welche über den Parteien steht, die Rechtsstreitigkeiten nach fest bestimmten Normen schlichtet, nötigenfalls mit Gewalt den Widerspenstigen in die Schranken des Rechts zurückweist und so jedem zu seinem Rechte verhilft[1].

In seltenen Ausnahmefällen kann aber auch der einzelne zur gewaltsamen Selbsthilfe befugt sein, dann nämlich, wenn die Zuflucht zur gesellschaftlichen Autorität wegen augenblicklich drohender Gefahr nicht möglich ist. Auch diese Forderung hängt mit der Sicherheit aller zusammen, wie sich denn überhaupt die Zwangsbefugnis ganz nach den Anforderungen des sichern und geordneten Zusammenlebens aller richten muß. In solchen Ausnahmefällen kommt gewissermaßen das dem Individuum von Haus aus eigene Zwangsrecht wieder zum Vorschein.

F. J. Stahl[2] glaubt, nicht der einzelne als solcher, sondern das Volk in seiner Einheit sei das Subjekt des Rechts, der einzelne stehe nur in und mittels des Volkes, als civis und nicht als homo unter

[1] Meyer, Inst. iur. nat., I, n. 481 ff.
[2] Philosophie des Rechts (1854), 195.

den Geboten des Rechts. Diese Ansicht hängt mit dem Rechtspositivismus Stahls zusammen, von dem später die Rede sein wird. Nach ihr dürfte der von einem Mörder Angegriffene nur auf Grund staatlicher Ermächtigung sein Leben mit Gewalt verteidigen! Und wenn wir uns gar Menschen außerhalb jedes staatlichen Verbandes denken, so könnte es nach Stahl ein solches Recht überhaupt nicht mehr geben.

Obwohl das subjektive Recht der ausgleichenden Gerechtigkeit erzwingbar ist, so gehört doch die tatsächliche und augenblickliche Möglichkeit der physischen Erzwingung nicht zu seinem Wesen. Wir reden alle von verkannten, mit Füßen getretenen Rechten. Also setzen wir voraus, das Recht bestehe auch dann noch, wenn ihm physische Überlegenheit entgegentritt. Wenn ein unschuldiger Wanderer von einem Wegelagerer geplündert und ermordet wird, so sieht jeder darin eine schnöde Rechtsverletzung. Und doch stand ihm die Möglichkeit des Zwanges nicht zu Gebote. Also kann die Möglichkeit des Zwanges nicht zum Wesen des Rechts gehören. Wer das Gegenteil behaupten wollte, müßte das Recht der physischen Überlegenheit gleichstellen. Der Stärkere könnte nie ein Recht verletzen. — Das Recht hat seine Wurzel und Grundlage in einem Gesetz. Wir haben aber gezeigt, daß der Bestand des Rechtsgesetzes von der augenblicklichen Möglichkeit physischen Zwanges nicht abhängt. Also gilt dasselbe auch von der Rechtsbefugnis.

Vielleicht wird man sagen, die Möglichkeit physischen Zwanges gehöre zwar nicht zum Wesen des Rechts, wohl aber die Möglichkeit allgemeinen gesetzlichen Zwanges; dem Rechte sei die Anerkennung durch die Staatsgesetze und der allgemeine Schutz der öffentlichen Zwangsgewalt wesentlich. Aber wenn die augenblickliche physische Erzwingbarkeit dem Rechte nicht wesentlich ist, sondern der bloße gesetzliche Schutz ausreicht, warum genügt dann der Schutz des natürlichen Sittengesetzes nicht? Dieses ist ein wahres Gesetz und schützt mich ebensogut als ein auf Papier geschriebenes Gesetz, dem der augenblickliche Zwang nicht zur Seite steht. Die völlige Unzulänglichkeit des Rechtsschutzes durch die Staatsgesetze ergibt sich ferner daraus, daß die öffentliche Gewalt ihre Pflicht vergessen und von den Wegen der Gerechtigkeit abirren kann. Die römischen Staatsgesetze erlaubten bis in die Kaiserzeit dem Herrn, mit seinen Sklaven zu verfahren, wie er wollte. Der Sklave war völlig rechtlos. Wer nicht ein Recht anerkennt, das über dem Staatsgesetze steht, muß zugeben, daß dem Sklaven kein Unrecht geschah. Dieses ist nur ein Fall. Die Geschichte der Menschheit zeigt uns auf jeder Seite ähnliche Beispiele der schmählichsten Unterdrückung. Man denke nur an die Sklavenjagden im Innern Afrikas. Sollte es wirklich Menschen geben, die einer Theorie zuliebe zu behaupten wagten, derartige Zustände seien nicht himmelschreiende Ungerechtig-

keiten? Und doch, wo waren die afrikanischen Staatsgesetze, die sie verboten?

Daß das Wesen des Rechts nicht in der tatsächlichen Möglichkeit der Anwendung von Gewalt oder im gesetzlichen Zwang besteht, geht auch daraus hervor, daß es Rechte gibt, die ihrer Natur nach sich jedem Zwang entziehen. Jeder hat ein strenges Recht darauf, daß ihn niemand ohne genügenden Grund für einen schlechten Menschen, z. B. für einen Meineidigen, Ehebrecher, Betrüger, halte. Und zwar gilt dies auch von rein innerlichen Urteilen. Darin besteht gerade das freventliche Urteil, daß man ohne hinreichenden Grund jemand in seinen Gedanken verurteilt und ihn so wenigstens bei sich selbst der guten Meinung und Achtung beraubt, auf die er ein Recht hat. Das ist eine Rechtsverletzung[1]. Nemo praesumitur malus, donec probetur. Dieses Recht ist aber seiner Natur nach nicht erzwingbar. Kein Mensch vermag die andern zu zwingen, so zu denken, wie er will. Deshalb beschäftigen sich auch die menschlichen Gesetze mit solchen Gedanken nicht. De internis non iudicat praetor.

Drittes Kapitel.

Die Quellen des Rechts.

Wir kennen jetzt das Wesen und die Eigenschaften des Rechts. Nun fragt sich weiter: Welches sind die Quellen des Rechts?

Bei dieser Frage handelt es sich hauptsächlich um das objektive Recht. Denn das subjektive Recht ist eine Befugnis, ein moralisches Dürfen oder Können, das andere anzuerkennen verpflichtet sind, und das letztlich auf ein Rechtsgesetz als seine Quelle zurückgeführt werden muß. Auf die Frage: Woher kommen die subjektiven Rechte? können wir also zunächst antworten: Von den Rechtsnormen, die jedem das Seinige zuteilen und jeden verpflichten, den andern das Ihrige zu geben. Jetzt aber fragt sich weiter: Woher stammen die Rechtsgesetze oder Rechtsnormen?

Die Rechtspositivisten antworten auf diese Frage: es gebe kein natürliches, in der Natur selbst begründetes Recht; alles Recht beruhe auf menschlicher Einrichtung. Gleichwie der Moralpositivismus die ganze sittliche Ordnung als ein Erzeugnis freier menschlicher oder göttlicher Einrichtung ansieht (S. 163 ff.), so erblickt der Rechtspositivismus in der Rechtsordnung eine rein menschliche Schöpfung.

[1] S. Thom., S. th. 2, 2, q. 60, a. 3 ad 2: Ex hoc ipso, quod aliquis malam opinionem habet de alio sine causa sufficienti, indebite contemnit ipsum, et ideo iniuriatur ei.

Doch geben manche Rechtspositivisten zu, in der menschlichen Natur liege der Trieb zur Rechtsbildung.

Erster Artikel.

Ist der Staat die Quelle alles Rechts?

Daß viele Rechtsnormen unmittelbar von der Gesetzgebung des Staates ausgehen und von ihr unmittelbar ihre bindende Kraft haben, ist unzweifelhaft. Aber ist der Staat die einzige und letzte Quelle alles Rechts[1]?

I. Schon bei den alten Griechen haben viele diese Frage bejaht, so z. B. Archelaus, Aristipp, Theodor von Cyrene, Karneades (vgl. oben S. 164). Plato legt dem Kallikles und Thrasymachus die Äußerung in den Mund: „Von Natur aus gebe es kein Recht als das Recht des Stärkeren[2].“ Auch Aristoteles berichtet, daß nach der Ansicht mancher alle Rechtsnormen vom Staatsgesetze herrühren[3]. Bestimmter haben zuerst Thomas Hobbes und Baruch Spinoza alles Recht aus dem Staatsgesetze abzuleiten gesucht.

Wie es nach Hobbes unabhängig von Staatsgesetzen keinen für alle gültigen Unterschied zwischen gut und bös gibt, so auch kein allgemein gültiges Recht. Erst das Staatsgesetz bestimmt, was Recht und Unrecht sein solle, und zwingt die einzelnen durch seine Übermacht zur Unterwerfung. Freilich redet Hobbes auch von einem Naturrecht. Im Naturzustand, behauptet er, habe ein jeder das Recht auf alles (ius omnium in omnia). Er kann tun, was er will, er hat das Recht dazu. Damit kann nur gemeint sein, im Naturzustand gebe es keinerlei verpflichtende Rechtsschranke. Da nun in diesem Zustand jeder nur von Selbstsucht getrieben wird, so entsteht ein Kampf aller gegen alle, in dem die Stärkeren das Feld behaupten. Aus Furcht bilden sie schließlich durch gemeinsamen Vertrag den Staat und unterwerfen sich einer Autorität, welche nun allgemeingültige Rechtsnormen aufstellt und also die letzte Quelle des Rechts ist[4].

Auch der Pantheist B. Spinoza gründet das Recht auf die bloße physische Gewalt im Dienste der Selbsterhaltung. Gott hat das unbeschränkte

---

[1] Über das Folgende vgl. Cathrein, Recht, Naturrecht und positives Recht², S. 120 ff.

[2] Gorgias 482 E und Republ. 344 C.

[3] De cive c. 12, n. 1: Quoniam ergo regum est discernere inter bonum et malum, iniquae sunt illae quamquam quotidianae voces: Regem esse, qui recte facit. Et regibus non esse temperandum, nisi iusta praeceperint, et aliae similes. Ante imperia iusta et iniusta non exstitere, ut quorum natura ad mandatum sit relativa; actioque omnis sua natura adiaphora est. Quod iusta vel iniusta fit, a iure imperantis provenit. Reges igitur legitimi, quae imperant, iusta faciunt imperando, quae vetant vetando iniusta. Warum sagt Hobbes: reges legitimi? Damit des Königs Befehle Rechtskraft haben, muß er rechtmäßig sein oder das Recht haben, zu befehlen. Damit stößt er seine ganze Theorie über den Haufen.

Recht auf alles, sein Recht geht also so weit als seine Macht. Nun sind aber die einzelnen Wesen nur Akzidenzen der einen göttlichen Substanz; sie haben deshalb gerade so viel Recht als Macht. Macht und Recht sind gleichbedeutend. Die großen Fische haben das Recht, die kleinen zu verzehren[1]. Wie Hobbes läßt auch Spinoza den Staat aus Furcht und Eigennutz auf dem Vertragswege entstehen. Alle übertragen das Recht auf alles, welches ihnen im Naturzustand zukommt, auf die Gesamtheit, so daß diese nun das Recht auf alles besitzt. Die Staatsgewalt unterliegt keinem höheren Gesetz.

In Deutschland hat Kant zuerst die Ansicht vertreten, der Staat sei die Quelle alles Rechts. Zwar ließ er selbst noch ein natürliches Urrecht der Freiheit bestehen. Doch hatte er Sittlichkeit und Recht gewaltsam auseinandergerissen und letzteres zu einem äußeren legalen Mechanismus herabgewürdigt. So mußte er auch folgerichtig alles definitive Recht auf den Staat als letzte Quelle zurückführen. Seine Ansicht hat in Deutschland eine Unzahl von Vertretern gefunden, wenn auch manche in untergeordneten Erklärungen von ihm abweichen. Wir nennen z. B. Ed. v. Hartmann[2], Wilh. Wundt[3], Ad. Lasson[4] und R. v. Jhering[5], Neukamp[6] und L. Gumplowicz[7], Paulsen[8], Berolzheimer[9], Erich Kaufmann[10].

---

[1] Dementsprechend definiert Spinoza das Naturrecht: Per ius et institutum naturae nihil aliud intelligo quam regulas naturae uniuscuiusque individui, secundum quas unumquodque naturaliter determinatum concipimus ad certo modo existendum et operandum. Ex. gr. pisces a natura determinati sunt ad natandum, magni ad minores comedendum, adeoque pisces summo naturali iure aqua potiuntur et magni minores comedunt.... Ius naturale uniuscuiusque hominis non sana ratione, sed cupiditate et potentia determinatur (Tract. theol. pol. c. 16, § 2). Offener kann man das Recht des Stärkeren nicht proklamieren.

[2] Das sittl. Bewußtsein, 401. „Die Rechtsordnung setzt den Staat (im weitesten Sinne dieses Wortes) voraus und ist nur im Staate möglich."

[3] Ethik, III⁴, 174.

[4] System der Rechtsphilosophie (1882), 412: „Das Recht ist seinem Begriffe nach der Wille des Staates, sofern derselbe sich in der Form allgemeiner Bestimmungen für das Handeln ausdrückt. Es gibt daher nur eine eigentliche Rechtsquelle, nämlich eben den Willen des Staates, und das Recht wird ohne Ausnahme oder Einschränkung daran erkannt, daß der Staat es anerkennt und mit seiner Macht durchsetzt."

[5] Der Zweck im Recht, I (1882), 318: „Der Staat ist die einzige Quelle des Rechts."

[6] Einleitung in die Entwicklungsgeschichte des Rechts (1895).

[7] Allgemeines Staatsrecht (1897), 341 ff.

[8] System der Ethik, II, 546: „Die Staatsgewalt (ist) rechtlich unbegrenzt."

[9] Philosophie des Staates (System der Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, III, 322): „Der Staat ist die Quelle des Rechts, das Recht ist das Herrschaftsmittel für den Staat."

[10] Das Wesen des Völkerrechts und die clausula rebus sic stantibus, 1911.

II. Der Staat kann nicht die letzte Quelle des Rechts sein.

1. Für viele ist der Hauptgrund, warum sie den Staat als einzige Rechtsquelle ansehen, der vermeintliche Zwangscharakter des Rechts. Weil nur der Staat Macht hat zu zwingen, kann auch er allein Recht schaffen. Dieser Grund beruht aber auf der schon widerlegten Annahme, der Zwang sei ein wesentliches Element des Rechts.

2. Die subjektiven Rechte oder Rechtsbefugnisse haben immer die Rechtspflicht von seiten anderer zum notwendigen Korrelat und setzen deshalb ein Rechtsgesetz voraus, wie wir schon gezeigt haben. Folglich kann das Staatsgesetz unmöglich die letzte Quelle des Rechts sein. Schon das erste wahre Staatsgesetz forderte Gehorsam von den Untertanen; diese waren verpflichtet, ihm zu gehorchen. Diese Pflicht konnte das Gesetz nur hervorbringen, wenn vorausgesetzt wird, die Obrigkeit habe das Recht gehabt, Gesetze zu erlassen und die Untergebenen zu verpflichten. Wenn mir jemand einen Befehl erteilt, so bin ich befugt, zu fragen: Hast du das Recht, mir zu befehlen? Wird dieses Recht nicht schon vor dem Erlaß des Befehles vorausgesetzt, so kann dieser keine Verpflichtung erzeugen. Das gilt auch vom Staatsgesetze, welches von den Untergebenen ein bestimmtes Verhalten fordert, und zwar schon vom allerersten Staatsgesetz. Dieses setzt ein Recht im subjektiven Sinne (die Autorität des Gesetzgebers) voraus, und nun kehrt die Frage wieder: Woher stammt dieses subjektive Recht, welches ist seine Quelle[1]?

3. Wer den Staat als die letzte Rechtsquelle ansieht, muß jedes auch noch so vernunftwidrige, niederträchtige Gesetz als wahres Gesetz betrachten und darf sich nie über Unrecht beklagen. Denken wir uns einen Tyrannen nach der Art des früheren Fürsten von Dahomey, der nur seine Grausamkeit und Wollust als Richtschnur seines Willens anerkennt und jährlich ganze Hekatomben von Menschen seiner Laune opfert. Sollen wir diese Mordbefehle des blutdürstigen Despoten mit dem heiligen Namen des Rechts bezeichnen? Und welche himmelschreienden „Gesetze" haben die französischen Revolutionsmänner unter der Schreckensherrschaft oft in wenigen Stunden erlassen und zur Ausführung gebracht! Das Rechtsgefühl sträubt sich dagegen, solche Willkürmaßregeln als Recht anzuerkennen, auch wenn sie nach allen Formalitäten des Rechts erlassen wurden. Und wenn diese Formalitäten fehlten, wo steht denn geschrieben, daß nur diejenige Norm Recht sein könne, welche in bestimmten Formen veröffentlicht wurde? Wer keine über dem Staat stehende, allge-

[1] Mit Recht bemerkt Stammler (Wirtschaft und Recht, 126), „daß man niemals einen Begriff vom Staat zu geben vermag, ohne denjenigen des Rechts schon vorausgesetzt zu haben. Dieser ist das logische prius".

mein gültige Rechtsgrundsätze anerkennt, hat kein Recht, sich über irgend eine Gewaltmaßregel eines Despoten zu beschweren.

4. Wer das Staatsgesetz als die einzige Quelle des Rechts ansieht, muß auch jedes selbständige Kirchenrecht leugnen. Höchstens insofern könnte noch von einem Kirchenrecht die Rede sein, als der Staat die religiösen Dinge durch seine Gesetze regelt; aber das wäre, wenn überhaupt Recht, kein Kirchenrecht, sondern Staatsrecht in religiösen Dingen. Sie muß auch jedes Recht Gottes leugnen, den Menschen Gesetze zu geben, wenn nicht etwa der Staat ihm aus Gnade dieses Recht verleiht!

5. Daß die Staatsgesetze nicht die letzte Rechtsquelle sein können, ist nach dem Gesagten ganz unbestreitbar. Vielleicht ließe sich aber annehmen, der Vertrag, durch den nach vielen der Staat entstanden sein soll, sei die letzte Quelle, aus der Staat und Recht zugleich entspringen. Nicht bloß Hobbes und Rousseau, sondern fast alle Rechtslehrer haben lange Zeit an einen sogenannten Staatsvertrag geglaubt, der den Staat mit seiner Autorität erzeugt.

Noch um die Mitte des 19. Jahrhunderts schrieb Gros[1]: „Jeder Staat, er mag in der Wirklichkeit entstanden sein, wie er will, muß, insofern er ein rechtliches Institut sein soll, als auf einem Vertrag beruhend gedacht werden, weil von Natur kein Mensch dem andern rechtlich unterworfen ist... Niemand wird als Bürger eines Staates geboren (?), denn die eigene Einwilligung des Unmündigen ist physisch unmöglich, und die Einwilligung der Eltern für die Kinder, so daß diese dadurch gebunden werden, ist rechtlich unmöglich." J. G. Fichte meinte: „Daß rechtmäßigerweise eine bürgerliche Gesellschaft sich auf nichts anderes gründen kann als auf einen Vertrag zwischen ihren Mitgliedern, und daß jeder Staat... gegen das erste Recht der Menschheit... sündige, wenn er nicht wenigstens hinterher die Einwilligung jedes einzelnen Mitgliedes zu jedem, was ihm gesetzlich sein soll, sucht, ist ohne Mühe auch dem schwächsten Kopfe einleuchtend darzutun[2]."

Ist es möglich, den Staat als rechtliche Institution durch einen Vertrag entstehen zu lassen? Wir antworten: wenn man annimmt, es gebe schon vor Eingehung des Vertrages allgemein gültige Rechtsgrundsätze, ja, sonst aber nicht. Viele ältere Rechtslehrer erklären die Entstehung des Staates durch einen Vertrag. Aber sie alle nehmen schon vor jedem Vertrag allgemein gültige Rechtsgrundsätze an, namentlich den Rechtsgrundsatz, daß man eingegangene Verträge halten solle. Daß von diesem Standpunkte durch Vertrag ein Staat rechtmäßig entstehen kann, ist unzweifelhaft; aber dieser Vertrag ist nicht die Quelle alles Rechts, sondern setzt schon eine natürliche Rechtsordnung voraus.

[1] Lehrbuch der philosophischen Rechtswissenschaft (1841), 118.

[2] Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution: WW., VI, 81—84.

Eine ganz andere Bedeutung legen die Rechtspositivisten dem Staatsvertrag bei. Nach ihnen ist dieser Vertrag der Schöpfer oder die letzte Quelle alles Rechts. Eine solche Ansicht ist ganz unhaltbar. In ihrem Sinne müssen wir uns die Menschen in einem vorstaatlichen und rechtlosen Zustande denken. Nun schließen sie einen Vertrag ab, durch den sie sich zu einem Gemeinwesen zusammenschließen und einer Autorität unterwerfen. Was soll nun den einzelnen verpflichten, sich an diesen Vertrag zu halten? Verpflichtet er sich selbst? Aber warum kann er nicht mit demselben Rechte, mit dem er den Vertrag abschloß, ihn wieder rückgängig machen, sobald es ihm gefällt? Warum soll er nachher weniger Herr über sich selbst sein als vorher?

Wenn man nicht schon vor jedem Vertrag den Rechtsgrundsatz als verpflichtend anerkennt, daß man an rechtmäßig eingegangene Verträge gebunden sei, kann durch einen Vertrag nie eine dauernde Pflicht entstehen. Nimmt man aber diesen Rechtsgrundsatz an, so fragt sich weiter, woher er stamme und von wem er seine verpflichtende Kraft habe. Und anerkennt man einmal einen derartigen, vom Staate unabhängigen, natürlichen Rechtsgrundsatz, so muß man auch andere anerkennen. Denn der Rechtssatz: man solle eingegangene Verträge halten, ist nicht einleuchtender als die Grundsätze, man solle nicht töten, nicht ehebrechen, betrügen u. dgl.

Zweiter Artikel.

Ist die Volksüberzeugung die letzte Quelle des Rechts?

I. Im 18. Jahrhundert wurden verschiedene revolutionäre Staatstheorien aufgestellt, die sich alle auf das Naturrecht stützten. Unter Berufung auf das „Naturrecht" hatte man die unveräußerliche Volkssouveränität, das Recht des Volkes, die Könige abzusetzen und zu richten, und eine große Zahl anderer unveräußerlicher „Menschenrechte" proklamiert und dadurch der Revolution den Boden bereitet. Es darf uns deshalb nicht wundern, daß man in weiten Kreisen allmählich das ganze „Naturrecht" mit Mißtrauen und Mißbehagen anzusehen begann und schließlich dahin kam, es als ein willkürliches „subjektives Luftgebilde ohne objektive Realität" in Acht und Bann zu erklären.

Aber wo ließ sich nach Beseitigung des Naturrechts eine sichere Grundlage der bestehenden Rechtsordnung finden? Daß im Staate eine solche nicht zu finden sei, hatten die Erfahrungen der französischen Revolution und der darauffolgenden napoleonischen Willkürherrschaft auch dem blödesten Auge klar gemacht. Wo also war die gesuchte Grundlage zu finden? In dem Gewohnheitsrecht, das sich auf dem Boden der gemeinsamen Volksüberzeugung bildet, so meinten die Anhänger der sogenannten „historischen Rechtsschule".

Schon G. Hugo hat in seinem „Lehrbuch des Naturrechts" (1798) diese Ansicht ausgesprochen. Doch die eigentlichen Gründer und Häupter der historischen Schule sind F. C. v. Savigny und G. F. Puchta.

Das Recht ist ein unbewußtes Erzeugnis des Volksgeistes. Die gemeinsame Überzeugung des Volkes ist der eigentliche Sitz des Rechts. Hier lebt es nicht als abstrakte Regel, sondern als lebendige Anschauung, die sich in den Rechtsinstitutionen ins praktische Leben umsetzt. Gleichwie die Sprache, die Sitte, die Kunst unbewußt mit dem Volke entsteht und sich weiter entwickelt, so auch das Recht. In der allmählichen unbewußten Rechtsbildung ist die Erzeugung des Staates die höchste Stufe. Der Staat ist also nicht vor dem Recht, sondern nur eine Stufe in seiner Entwicklung. Das Recht ist ursprünglich Gewohnheitsrecht, seine Grundlage ist „die gemeinsame Überzeugung des Volkes, das gleiche Gefühl innerer Notwendigkeit, welches allen Gedanken an zufällige und willkürliche Entstehung ausschließt[1]." Aufgabe der Staatsgewalt ist nicht sowohl, das Recht zu schaffen, als vielmehr es der Entwicklungsstufe des Volkes entsprechend zu formulieren. Ihre bewußte Tätigkeit (Gesetzesrecht) ist der unbewußten Tätigkeit des Volksgeistes untergeordnet[2].

Obwohl Savigny und seine Anhänger das Recht als etwas geschichtlich Gewordenes, sich stetig Umgestaltendes ansehen, leugnen sie doch nicht, daß es in den verschiedenen Volksrechten etwas Gemeinsames, Dauerndes gebe, entsprechend der allen Völkern gemeinsamen Menschennatur. Sie anerkennen allgemeine sittliche Grundsätze und Rechtsideen, welche der Rechtsentwicklung zugrunde liegen und als Leitstern für die Beurteilung und Weiterbildung des Rechts dienen. Diese Ideen und Grundsätze sind aber nach ihnen noch kein eigentliches Recht.

Weil G. F. Puchta die Ideen der historischen Schule am eingehendsten dargelegt hat, so lassen wir noch einige Stellen aus seinem „Kursus der Institutionen" folgen. Das „menschliche Recht setzt ein gemeinsames Bewußtsein als seine Quelle voraus. Ein Rechtssatz ist es dadurch, daß er in der gemeinsamen Überzeugung derer, für die er gilt, als solcher anerkannt ist. Das Recht ist der gemeinsame Wille der Rechtsgenossen.... Mit einem Worte, der Volksgeist ist die Quelle des menschlichen oder natürlichen Rechts, der rechtlichen Überzeugungen, die sich in den einzelnen Gliedern betätigen[3]". „Auf

[1] Savigny, Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft[3] (1840), 8.

[2] Le législateur n'invente pas les lois, il les écrit (Graf Portalis). Über die historische Schule vgl. R. v. Mohl, Staatsrecht, Völkerrecht und Politik, II, 380; Bluntschli, Geschichte des allgemeinen Staatsrechts (1864), 564 ff.; Th. Meyer, Die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechtes; Bergbohm, Jurisprudenz und Rechtsphilosophie, I, 480.

[3] Puchta, Kursus der Institutionen, I (1841), § 10, S. 24.

die Realisierung des Rechts, auf die Beseitigung des Unrechts ist der Wille der Rechtsgenossen gerichtet; dieser Wille aber bedarf eines Organs, um ausgeführt zu werden. Dieses Organ nun, worin sich der gemeinsame Wille verkörpert, und wodurch er seine Ausführung erhält, ist die Obrigkeit, durch deren Existenz das Volk ein bürgerliches Gemeinwesen, ein Staat wird. Dieselbe Kraft, welche das Recht hervortreibt, bildet auch den Staat, ohne welchen das Recht nur ein unvollständiges Dasein, eine prekäre Existenz hätte." „Das Recht entsteht nicht erst durch den Staat, dieser setzt vielmehr ein rechtliches Bewußtsein, ein Recht schon voraus, welches zu schützen seine Aufgabe ist[1]."

Aus der „dunkeln Werkstätte des Volksgeistes" tritt das Recht ins sichtbare Dasein „1. als unmittelbare Überzeugung der Glieder des Volkes, die in ihren Handlungen sich offenbart; 2. als Gesetz; 3. als Produkt einer wissenschaftlichen Deduktion. Die Organe, welche dem Rechte diese seine sichtbare Gestalt geben, nennt man Rechtsquellen; solche sind die unmittelbare Volksüberzeugung, die Gesetzgebung[2]". Die unmittelbare Volksüberzeugung zeigt sich in der Übung oder Gewohnheit und bildet das Gewohnheitsrecht. Die Obrigkeit als das Organ, in dem sich der allgemeine Wille personifiziert, hat zuerst diesen Willen auszuführen, d. h. zu regieren. „Sodann kann es Bedürfnis werden, über gewisse Punkte das, was als gemeinsamer Wille zu betrachten ist, ausdrücklich festzusetzen, um die Übereinstimmung der Regierung damit zu erleichtern und die Regierten gegen mögliche Willkür sicherzustellen ... Diese zweite Aufgabe der Obrigkeit ist die Gesetzgebung. Der Ausspruch des allgemeinen Willens heißt Gesetz, und das Recht, welches in dieser Gestalt entstanden ist: gesetzliches oder promulgiertes Recht."

Die dritte Rechtsquelle ist die Wissenschaft. Die einzelnen Rechtssätze stehen in einem organischen Zusammenhang untereinander, teils weil sie aus gemeinsamem Volksgeiste hervorgehen, teils durch die Natur, ihre Vernunftmäßigkeit. Durch das Recht soll das Ungleiche, ohne es aufzuheben, dem Prinzip der Gleichheit unterworfen werden. Diesen Zusammenhang zu erkennen und die Genealogie der einzelnen Rechtssätze bis zu ihrem Prinzip zu verfolgen, ist Aufgabe der Wissenschaft. „Bei diesem Geschäft werden Rechtssätze zum Bewußtsein gebracht, die, in dem Geist des nationalen Rechts verborgen, weder in der unmittelbaren Überzeugung der Volksglieder und ihren Handlungen noch in den Aussprüchen des Gesetzgebers zur Erscheinung gekommen sind, die also erst als Produkt einer wissenschaftlichen Deduktion sichtbar entstehen. So tritt die Wissenschaft als dritte Rechtsquelle zu den ersten beiden; das Recht, welches durch sie entsteht, ist Recht der Wissenschaft oder, da es durch die Tätigkeit der Juristen ans Licht gebracht wird, Juristenrecht[3]."

---

[1] Ebd. 28—29.

[2] Ebd. 30.

[3] Puchta, Kursus der Institutionen, I, § 15, S. 37.

Diese dritte Rechtsquelle wird wohl heute niemand mehr anerkennen. Bei den Römern bildeten die Antworten der Juristen nur deshalb eine Rechtsquelle, weil ihnen in vielen Fällen die authentische Erklärung der Streitfragen vom Volke oder vom Kaiser übertragen war. Nicht als Privatgelehrte entschieden sie, sondern kraft öffentlichen Auftrags. Heute fehlt den Juristen ein solcher Auftrag, wenn wir von den als Richter angestellten absehen.

Von vielen wird F. J. Stahl als der eigentliche Philosoph der historischen Schule angesehen. Er selbst zählte sich zu den Anhängern dieser Schule. Das Urbild und die Grundlage aller positiven Rechtsbildung erblickt er in Gottes Weltordnung. Rechtliches Ansehen erlangen aber die Gedanken und Gebote der göttlichen Weltordnung erst dadurch, „daß die menschliche Gemeinschaft sie zu Geboten ihrer Ordnung macht". „So wurzelt die menschliche Ordnung, welche das Recht ist, in der göttlichen; aber sie ist selbständig in sich, und in dieser ihrer Selbständigkeit besteht die Positivität des Rechts."

„Das Recht ist positiv seinem Inhalte nach. Es hat seine Prinzipien und Idee in Gottes Weltordnung, aber seine bestimmten Gesetze sind menschlich gefaßt, positiv. Es ist positiv seiner Geltung nach. Der letzte Grund seines bindenden Ansehens ist Gottes Weltordnung, aber der Sitz desselben ist doch die menschlich festgesetzte Ordnung: das bestehende Recht. Gemäß dieser Selbständigkeit kann das Recht geradezu in Widerstreit treten gegen Gottes Weltordnung, der es dienen soll; die menschliche Gemeinschaft, berufen, den Gedanken des Rechts nach Freiheit die bestimmte Gestalt zu geben, kann sie in ihr Gegenteil verkehren, das Ungerechte und Unvernünftige anordnen, und auch in dieser gottwidrigen Beschaffenheit behält das Recht sein bindendes Ansehen. Hierin hat der Charakter der Positivität, der dem Rechte zukommt, seine äußerste Bekundung[1]."

„Recht und positives Recht sind darum gleichbedeutende Begriffe. Es gibt kein anders Recht als das positive. Was der Vorstellung eines ‚Naturrechts' zugrunde liegt, sind eben jene Gedanken und Gebote der Weltordnung Gottes, die Rechtsideen; diese aber haben, wie ausgeführt worden, weder die erforderliche Bestimmtheit (Präzisierung) noch die bindende Kraft des Rechts. Sie sind Bestimmungsgründe für die Fortbildung des Gemeinzustandes, nicht bereits geltende Normen des Gemeinzustandes. Es gibt daher wohl Vernunftforderungen an das Recht, aber es gibt kein Vernunftrecht. Es dürfen die Untertanen. einzeln oder in Masse, sich nicht wider das positive Recht setzen, gestützt auf Naturrecht, das wäre der Frevel der Revolution. Es darf die Obrigkeit nur das positive Recht handhaben, nicht das Naturrecht. Es darf insbesondere der Richter nicht nach Naturrecht entscheiden, sei es gegen das positive Recht oder sei es auch nur in Ergänzung des positiven Rechts (subsidiär). Die Anwendung des Naturrechts in den Gerichten ist schon tatsächlich nicht ausführbar. Sie scheitert an dem Mangel

[1] Philosophie des Rechts, II³ (1854), 1. Abtl., Buch 2, Kap. 2, § 12, S. 221.

der Objektivität, der gemeinsam gleichmäßigen Anerkennung und jenem Mangel der Präzisierung ...".

„Etwas anderes als das sog. Naturrecht sind auch die obersten Grundsätze über die Verbindlichkeit des positiven Rechts selbst, als z. B., daß man der Obrigkeit gehorchen muß, ob es eine Grenze dieses Gehorsams gibt und welche, ob aktiver Widerstand zulässig. Das alles ist allerdings nicht positiv-rechtlich, sondern liegt über dem positiven Recht. Aber es ist auch nicht naturrechtlich, sondern moralisch, und wird deshalb jeder für sich nach seinem Gewissen vor Gott beurteilen, wie er es damit zu halten hat[1]." Wie *entsteht* das Recht? Durch die Obrigkeit und durch Gewohnheit (Herkommen). „*Das bloße Rechtsbewußtsein im Volke hat noch nicht die bindende Kraft des Rechts*, solange es nicht ins äußere Leben übergegangen.... Das Rechtsbewußtsein ist nur die Macht und Wirksamkeit der Anforderungen Gottes in den Seelen und begründet gleich diesen Anforderungen selbst (den Rechtsideen) noch kein Recht. Erst diese Fixierung im äußeren Leben ist die Tat der Menschen und begründet die menschliche Ordnung, welche der Begriff des Rechts ist." Diese Fixierung geschieht durch *Gewohnheit* und *Gesetzgebung*. „Es gibt danach im allgemeinen nur zwei Rechtsquellen."

„Das *Gewohnheitsrecht* beruht keineswegs auf einem Zugeständnis des Gesetzgebers, es ist eine selbständige, ja es ist gerade die *ursprüngliche Rechtsquelle*. Denn die Gesetzgebung selbst hat das Gewohnheitsrecht zu seiner Voraussetzung, weil ein unmittelbar gegebenes Recht bereits vorhanden sein muß, damit rechtliche Autoritäten daseien, durch deren Mittel es von nun an entstehe. Alle Verfassung , sohin die gesetzgebende Gewalt selbst, ist ursprünglich Gewohnheitsrecht. Aber die Gesetzgebung hat allerdings das höhere Ansehen, weil das eben in ihrem Begriffe liegt, den vorgefundenen Rechtszustand nun frei zu beherrschen. Der Gesetzgeber hat daher Macht, die Gewohnheit aufzuheben."

„Die bindende Kraft des Gewohnheitsrechts hat nach diesem ihren Ursprung und Sitz in den beiden Momenten: dem Rechtsbewußtsein (opinio necessitatis) und der Beobachtung infolge desselben. Diese ohne jenes ist bedeutungslos, aber auch jenes ohne diese hat keine Geltung, ist noch nicht Recht[2]."

II. 1. Wir haben die Koryphäen der geschichtlichen Rechtsschule ausführlich zu Worte kommen lassen, damit der Leser selber sich überzeuge, wie schwer es hält, sich von ihrer Ansicht ein klares Bild zu machen. Namentlich was über das *Gewohnheitsrecht* gesagt wird, ist äußerst unklar und unbefriedigend. Was ist zu einem Gewohnheitsrecht erfordert? Ist notwendig, daß *alle* Glieder eines Gemeinwesens die-

[1] Ebd. 224.

[2] Philosophie des Rechts, II, 236—238. Zu den Vertretern der geschichtlichen Rechtsschule muß auch O. v. *Gierke* gerechnet werden. Vgl. „Recht und Sittlichkeit" in der Zeitschrift „Logos" (1916—1917), Bd. VI, S. 230 und 245, und *Heinrich Singer*, „Das Naturrecht im Codex iuris canonici" im „Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie", Bd. XVI, S. 206 ff.

selbe Rechtsüberzeugung haben und in ihren Handlungen bekunden? Oder genügt es, daß dies bei einem Teil der Fall sei, und wie groß muß derselbe sein? Vielleicht wird man sagen, die Mehrheit genüge. Dann kehrt aber gleich die Frage wieder: Woher kommt denn der Minderheit die Verpflichtung, sich der Mehrheit zu unterwerfen? Haben wir hier auch wieder ein Gewohnheitsrecht vorauszusetzen, um diese Pflicht zu erklären? Wenn ja, dann stehen wir wieder vor der Frage, ob in diesem Gewohnheitsrecht alle übereinstimmen müssen oder nicht.

Aber nehmen wir an, alle Glieder stimmen überein. Wie kann diese Übereinstimmung eine allgemeine Pflicht erzeugen? Jeder kann höchstens sich selbst verpflichten, und zwar nur, solange er will; andere verpflichten kann er nicht. Und was von dem einen gilt, gilt von allen andern. Durch bloße allgemeine Überzeugung und Übung kann überhaupt keine Verpflichtung zustande kommen. Das Recht im objektiven Sinne besteht aus verpflichtenden Rechtsnormen. Diese Normen müssen aber schließlich auf einen Willen zurückgeführt werden, der das Recht hat, der Gesamtheit bindende Vorschriften zu geben. Ein Gesetz kann nie den Grund einer verpflichtenden Kraft in sich selbst haben; es ist der Willensausdruck des Gesetzgebers, mag nun dieser Gesetzgeber eine vom Volk gewählte Nationalversammlung oder das ganze Volk oder ein Monarch oder wer immer sein. Im Gesetz wird auch bestimmt, wann es in Kraft treten, für welche Personen und Sachen es gelten soll usw. Darum hört das Gesetz sofort auf zu verpflichten, sobald der Gesetzgeber seinen Willen kundgibt, man brauche das Gesetz nicht mehr zu beobachten.

Welches ist nun der Wille, von dem das Gewohnheitsrecht seine bindende Kraft hat? Es kann nicht der nationale Wille sein, wenn man darunter nur die Summe von Einzelwillen innerhalb einer Nation versteht. Denn die einzelnen haben kein Recht, andere zu binden, mögen ihrer noch so viele sein. Nur in dem Falle kann der nationale Wille oder die Nation allen zur Pflicht machen, sich an eine Gewohnheit zu halten, wenn sie schon als moralische, durch Pflichten und Rechte zur Einheit verbundene Person existiert, in der jemand das Recht hat, bindende Vorschriften zu erlassen. Es ist deshalb ganz verfehlt, alles Recht aus der Gewohnheit ableiten zu wollen.

2. Ein anderer Fehler der historischen Schule ist ihre unrichtige Auffassung des Verhältnisses zwischen staatlicher Gesetzgebung und Gewohnheitsrecht. Die Staatsgesetzgebung ist eigentlich dem Gewohnheitsrecht untergeordnet. Sie hat nur festzustellen, was im Volksrecht enthalten ist. Allerdings wird hinzugefügt, daß man einem Staatsgesetz nicht aus dem Grunde den Gehorsam verweigern dürfe, weil eine nachträgliche Untersuchung feststellt, daß es mit dem Volksrechte

nicht übereinstimmt. Das ist aber inkonsequent. Wenn die Staatsgewalt nur auf dem Gewohnheitsrecht beruht und seine Erklärung und Feststellung zur Aufgabe hat, so darf sie dem Gewohnheits- oder Volksrecht nicht widersprechen. Sie kann nicht mehr Rechte haben, als ihr das Gewohnheitsrecht verleiht. Gewiß, die Gesetze sollen sich in die Anschauungen und Gewohnheiten eines Volkes einleben, und das ist auf die Dauer nur möglich, wenn sie mit ihnen harmonieren. Die Gesetzgebung muß deshalb darauf Rücksicht nehmen. Aber das eigentliche Kriterium, nach dem die Obrigkeit die Gesetze erlassen soll, ist das Gesamtwohl des ihr anvertrauten Gemeinwesens, und dieses Wohl verlangt sehr oft die Aufstellung ganz neuen Rechts. Das gilt namentlich in heutiger Zeit, wo zahlreiche Erfindungen und Entdeckungen ganz neue Verhältnisse hervorgebracht, für welche die Vergangenheit keine oder nur schwache Analogien aufzuweisen hat, und von einem allgemeinen Rechtsbewußtsein des Volkes gar keine Rede sein kann.

3. Die historische Schule irrt auch darin, daß sie die Staatsgewalt auf das Gewohnheitsrecht als ihren Grund und ihre Quelle zurückführen will. Der Staat selbst ist eine naturnotwendige Gesellschaftsbildung, eine notwendige Vernunftforderung. Wir werden das später bei Betrachtung des Staates eingehend zeigen. Also ist auch alles, was zum Wesen des Staates gehört, eine notwendige Vernunftforderung Dazu gehört aber die Staatsgewalt. Wer den Staat will, muß auch die Staatsgewalt wollen. Und da wir wissen, daß der Urheber der Natur den Staat will, so muß er auch die Staatsgewalt wollen, und die Menschen sind dieser Staatsgewalt um des Gewissens willen Gehorsam schuldig, unabhängig von jeder Gewohnheit.

4. Damit kommen wir auf die tiefste Grundlage der historischen Schule. Sie geht von einer ganz unrichtigen Auffassung des allgemeinen Rechtsbewußtseins aus. Dieses Rechtsbewußtsein ist schon wahres und eigentliches Recht. Es besteht in den allgemeinen Rechtsgrundsätzen, die sich jeder Mensch unwillkürlich bildet und nach denen er beurteilt, was im einzelnen Recht und Unrecht sei. Wenn uns jemand unser Eigentum stehlen will oder gar nach unserem Leben strebt, so betrachten wir das als schweres Unrecht, und zwar unabhängig von jeder Gewohnheit. Als Kain den Abel erschlug, sah er klar ein, daß dieser Brudermord ein schweres Unrecht sei, und zwar nicht auf Grund eines allgemeinen Volksbewußtseins, sondern seiner Natur nach. Das natürliche Rechtsbewußtsein ist nicht die Wirkung, sondern die Ursache der allgemeinen Gewohnheit. Gerade weil alle Menschen von Haus aus die Überzeugung haben, daß man kein Unrecht tun, nicht morden, stehlen, ehebrechen, falsches Zeugnis ablegen solle, setze sie sich auch überall in der Praxis durch und wird überall zum positiven Gesetze erhoben.

Die opinio necessitatis besagt also nicht bloß, Mord und Diebstahl sollen verboten werden, sondern sie *sind* ihrer Natur nach Unrecht und verboten, und deshalb sollen sie auch überall von der öffentlichen Gewalt unter Strafe gestellt und nach Möglichkeit verhindert werden. Gerade die klare Erkenntnis, daß solche Handlungen aus sich Unrecht sind und ein geordnetes, gesellschaftliches Leben unmöglich machen, ist der Hauptgrund, warum überall eine gesellschaftliche Autorität mit richterlicher Gewalt entsteht.

Dritter Artikel.

Ist das Recht das Erzeugnis subjektiver psychologischer Vorgänge?

Wie die Religion und die Sittlichkeit überhaupt, so sucht man heute auch das Recht „psychologisch", durch rein subjektive, seelische Vorgänge zu erklären. Das *Rechtsgefühl* ist eine allgemeine Erscheinung. Worin besteht es und wie ist es entstanden? Die Psychologie soll die Antwort geben.

§ 1. Die psychologischen Funktionen G. Jellineks.

Nach G. *Jellinek* entsteht das Recht im Anschluß an den Staat. Zunächst bilden sich Herrschaftsverhältnisse oder Organe, welche staatliche Funktionen ausüben, und denen gehorcht wird. Dieses Verhältnis ist vorerst nur ein tatsächliches Machtverhältnis ohne rechtlichen Charakter. Es wird jedoch allmählich zu einem rechtlichen durch „die hinzutretende Vorstellung, daß dieses Faktische normativer Art sei, daß es so sein solle. Also rein innerlich, in den Köpfen der Menschen vollzieht sich dieser Prozeß[1]."

Der Mensch hat die Neigung, das tatsächlich Bestehende, fortdauernd Geübte als das Normmäßige, als das zu Recht Bestehende anzusehen. Aber, könnte man einwenden, ist das richtig, dann ist kein Fortschritt mehr möglich und die von jeher auftretenden Bestrebungen großer Parteien, das Bestehende als ungerecht umzustoßen, werden ganz unverständlich. Über diese Schwierigkeit hilft sich Jellinek mit einer zweiten psychologischen Funktion. Die psychisch-ethische Eigenschaft der Verpflichtbarkeit des Willens bringt wie beim Kinde so auch bei den Menschen in primitiven Zuständen die Vorstellung von Normen hervor, „deren Gewißheit dem naiven Bewußtsein so einleuchtend ist, daß jedes Forschen nach einer Quelle, die außerhalb der Psyche des sich durch sie berechtigt oder verpflichtet Glaubenden liegt, entweder als überflüssig betrachtet oder diese Quelle durch theologische oder metaphysische Spekulation imaginiert wird. Die Vorstellungen eines natürlichen objektiven Rechts sind daher eine Begleiterscheinung der psychologischen Grundtatsachen, auf denen die Möglichkeit einer Rechtsordnung überhaupt beruht[2]." „Es sind somit

[1] Allgemeine Staatslehre[3] (1921), 342. [2] Ebd. 352.

zwei psychologische Elemente, welche die Umsetzung der Staatsordnung in Rechtsordnung verursachen. Das erste, das tatsächlich Geübte in Normatives verwandelnde, ist das konservative, das zweite, die Vorstellung eines über dem positiven Rechte stehenden Rechts erzeugende, das rationale, evolutionistische, vorwärtstreibende, auf Änderung des gegebenen Rechtszustandes gerichtete Element der Rechtsbildung[1]." Beide Elemente gehören zusammen. Für die Begründung der Überzeugung von der rechtlichen Natur des Staatsrechts hat das zweite Element große Bedeutung, indem es sich mit dem ersten verbindet und an der Legitimierung neuer, mit den früheren in Widerspruch stehender Zustände mitwirkt. Sodann wirkt es bei der Festigung der bestehenden Ordnung durch Rationalisierung derselben, indem es sie als vernünftig und zweckentsprechend hinstellt.

Nach dieser Theorie entsprechen dem Recht objektiv nur tatsächliche Machtverhältnisse. Alle übrige am Recht beruht auf psychologischen, nicht weiter analysierten Funktionen. Welche Autorität kann dieses Recht beanspruchen? Warum können wir uns über die Rechtsnormen nicht ebensogut nach Belieben hinwegsetzen wie über die Regeln der Etikette oder Moden, wenn sie nur auf rein subjektiven psychologischen Funktionen beruhen? Und woher kommen diese Funktionen?

§ 2. Der Rechtstrieb im Sinne von Karl Gareis.

Die Wurzel und Quelle aller positiven Rechtsbildungen findet Gareis[2] in der rechtserzeugenden Gerechtigkeit oder genauer in dem Rechtstrieb, einer im Menschen wirkenden geheimnisvollen Kraft. Zuerst taucht in uns ein unbestimmtes, inhaltloses Gefühl auf, das einen Inhalt zu gewinnen sucht und eine Empfindung des Behagens oder Unbehagens hervorruft. Diese Lust- oder Unlustempfindungen ereignen sich instinktiv, und die Natur — nicht der Mensch — verfolgt mit dem Vermögen, gewisse Vorstellungen mit Empfindungen zu verknüpfen, den Zweck der Erhaltung des Individuums, der Nachkommenschaft und der Gesellschaft.

Der Mensch lebt überall und immer in Gemeinwesen. Das Interesse des Gemeinwesens lernt er gleichzeitig mit seinen eigenen Interessen kennen, und unbewußt empfindet er Lust an Handlungen, die dem Gemeinwesen nützen, und Unlust bei solchen, die ihm schaden. Man nennt diese Reaktion den sozialen Instinkt. Auf niedriger Kulturstufe ist er nichts als die Eigenschaft des einzelnen, dem sozialen Instinkt gemäß zu handeln. „Als gerecht muß für diese Kultur bezeichnet werden jede Handlung, die diesem Instinkt entspringt und entspricht[3]."

Bei steigender Kultur wird die Bewertung der einzelnen Handlungen vom

[1] Ebd. 354.
[2] Vom Begriff der Gerechtigkeit, Gießen 1907. [3] Ebd. 11.

Standpunkt des sozialen Instinkts schwieriger. Doch ist auch auf dieser Stufe die rechterzeugende Gerechtigkeit nichts als der Rechtstrieb, nur tritt er jetzt mit Bewußtsein auf wegen des ins Bewußtsein tretenden Gegensatzes von Egoismus und Altruismus und wegen des stets zunehmenden Strebens des Gemeinwesens, sein Lust- und Unlustempfinden den Individuen zu oktroyieren. Auf dieser Stufe macht sich die Notwendigkeit geltend, dem Lust- und Unlustgefühl des Gemeinwesens einen alle orientierenden Ausdruck zu geben, und das führt zur Feststellung des Hergebrachten als Regel. Es kommt jetzt zur Aufzeichnung und Sanktionierung des Gewohnheitsrechts.

Diesen Erscheinungen gegenüber scheint die rechterzeugende Gerechtigkeit zurückgedrängt zu sein, doch kommt sie immer noch zur Geltung, wo es nottut, nur ist der Inhalt des Rechts ein sehr verschiedener. Wie die Ansichten der Menschen über die Kulturideale auseinander gehen, so ist auch die Bewertung ihrer Handlungen in Recht und Unrecht durch Gesetzgebung und Rechtspflege verschieden. Selbst auf den höchsten Kulturstufen ist das instinktive Rechtfinden noch wirksam. Dem Gesetzgeber selbst schwebt stets die Gerechigkeit als ein Leitstern vor, dem er bewußt und unbewußt folgt.

Gareis redet oft vom Lust- und Unlustempfinden des Gemeinwesens, das sie den Individuen einzuprägen suche. Aber was soll das Lust- oder Unlustgefühl des Gemeinwesens? Das Gemeinwesen ist eine moralische, keine physische Einheit, es hat kein von den Individuen verschiedenes Erkennen, Fühlen und Begehren. Deshalb kann auch das Gemeinwesen sein Lust- und Unlustgefühl den einzelnen nicht einprägen. Übrigens ist dieser Rechtstrieb ein recht armseliges Fundament für die ganze positive Rechtsordnung. Das Recht ist ja nur „das Behagen des auf der Höhe unserer Kultur stehenden Menschen" bei gewissen Handlungen, und das Unrecht „die Unlust und das Unbehagen" bei andern. Das klingt fast wie ein Hohn auf die Heiligkeit des Rechtes.

An einigen Stellen setzt Gareis den sozialen Instinkt der necessitas gleich. Wir haben nach ihm keine andere Begründung für die Heilighaltung der Verträge als „die auf die Natur der lust- und unlustempfindenden Menschen oder, was dasselbe ist, auf die Notwendigkeit des Rechts (necessitas schon im Sinne der römischen Juristen) zurückgehende." (Ebd. 17.) Hier werden zwei himmelweit verschiedene Dinge miteinander vermengt. Die klare Einsicht, daß die Beobachtung der Verträge eine unbedingte Notwendigkeit ist für ein friedliches und geordnetes Zusammenleben der Menschen, hat nichts gemein mit bloßen sozialen Instinkten und Lust- und Unlustgefühlen. Für seinen Gerechtigkeitsinstinkt beruft sich Gareis auf gewisse Vorgänge bei der heutigen Gesetzgebung. „Liest man die Protokolle und Stenogramme über gesetzgeberische Verhandlungen unserer Zeit oder die Denkschriften und Begründungen zu modernen Gesetzentwürfen, so begegnet man an zahllosen Stellen den Redewendun-

gen: ‚es entspricht der Gerechtigkeit' oder ‚es ist ein Gebot der ausgleichenden Gerechtigkeit'". Damit ist für den „Rechtsinstinkt" nichts gewonnen. Es handelt sich hier tatsächlich um die natürlichen Rechtsüberzeugungen und Rechtsgrundsätze, die sich jeder Mensch unwillkürlich bildet und die als Maßstab zur Beurteilung der Gesetzentwürfe und überhaupt aller Rechtsgeschäfte dienen, mit anderen Worten: es handelt sich um das alte Naturrecht, in das auch die eingefleischtesten Rechtspositivisten unbewußt immer wieder hineingeraten.

§ 3. Die Gefühlsharmonie Loenings.

Während Gareis den Instinkt als Quelle des Rechtsbegriffes ansieht, findet Richard Loening diese Quelle im Gemüte oder Gefühl[1].

Richtig ist, was sich nach einem andern richtet, mit ihm im Einklang steht. Der Grundbegriff des Rechts ist somit die „Vorstellung eines Zusammenstimmens und Zusammenpassens des Verhaltens der Menschen zueinander, einer Harmonie des sozialen Lebens". Aber was ist jenes andere, mit dem das menschliche Verhalten im Einklang stehen muß, um als recht oder richtig zu gelten? Dasselbe besteht in den Tatsachen, welche für dieses Recht die Voraussetzung bilden. Das Recht besteht also zunächst in der Vorstellung, daß ein vorzunehmendes menschliches Handeln im harmonischen Verhältnis steht zu Tatsachen, die bereits gegeben sind oder als gegeben gedacht werden. Dies gilt zunächst für das subjektive Recht, die Berechtigung. Wenn z. B. A dem B eine Summe Geldes geliehen, erscheint es diesem Sachverhalt entsprechend, also richtig, wenn A später von B die Summe zurückerhält. Dasselbe gilt auch für das Recht im objektiven Sinne, für die Rechtssätze; denn diese sind Abstraktionen und Verallgemeinerungen, die aus den Einzelvorstellungen des subjektiven Rechts abgeleitet sind.

Wonach bestimmt sich aber die Harmonie zwischen dem Handeln und den gegebenen Tatsachen? Die Vorstellungen rechtlicher Harmonie entstehen nicht durch Denknotwendigkeiten, sondern durch eine psychologische Funktion; sie entspringen einem Gefühl, das uns mit voller Evidenz Gewißheit gibt von der Wahrheit seines Inhaltes. Die rechtlichen Vorstellungen charakterisieren sich daher als Gefühlsvorgänge; insofern sie ins Bewußtsein treten, nennen wir sie Rechtsbewußtsein, insofern sie uns die unmittelbare Gewißheit ihrer Wahrheit geben, Rechtsüberzeugung. Diese Gefühle lassen sich in ihrem letzten Grunde nicht erkennen. Genug, wir fühlen so; die Vollziehung der als richtig erkannten Handlung erfüllt uns mit Befriedigung, die Unterlassung oder Verhinderung mit Unbehagen, ja unter Umständen mit Entrüstung. Aus diesem Harmoniegefühl entspringt auch die Verpflichtung, die dem Rechte entspricht[2].

[1] Über Wurzel und Wesen des Rechts (1907), 21.

[2] Eine eingehendere Kritik der Theorie Loenings bei Cathrein, Recht, Naturrecht und positives Recht², 175 ff.

Ein Harmoniegefühl ist also die letzte Quelle des Rechts, und dieses Gefühl sollen wir als ein nicht weiter erklärbares Urphänomen annehmen. Diese Zumutung ist aber der Verzicht auf wissenschaftliche Erklärung. Loening ist auch nicht imstande, das Rechtsgebiet von den übrigen sittlichen Gebiete abzugrenzen. Er sagt, wenn A dem B eine Summe geliehen, erscheint es diesem Sachverhalt entsprechend, also recht, wenn A später von B die geliehene Summe zurückerhält. Gewiß, in diesem Fall haben wir ein Recht. Aber setzen wir voraus, A habe dem B viele und große Wohltaten erwiesen, nun erscheint es diesem Sachverhalt entsprechend, wenn B dem A dankbar ist und die Wohltaten zu vergelten sucht. Loening muß also auch hier eine Rechtspflicht annehmen, obwohl keine vorhanden ist. Denn die Pflicht der Dankbarkeit ist keine Rechtspflicht. Das gleiche gilt von dem Fall, wo jemand in größter Not sich um Unterstützung an einen Reichen wendet.

Die Erklärung der Rechtsforderungen durch ein Harmoniegefühl ist auch völlig ungenügend. Nach ihr bestände die Ungerechtigkeit des Mordes oder Ehebruchs nur darin, daß sie unserem Harmoniegefühl widersprechen. Wohl jeder erkennt das Unzulängliche dieser Erklärung.

§ 4. Der rationalistische Apriorismus Stammlers.

Rudolf Stammler lehnt den Rechtspositivismus entschieden ab. Anderseits mag er auch das alte Naturrecht nicht anerkennen. Deshalb sucht er in Kantscher Weise den Rechtsbegriff a priori aus der Vernunft herzuleiten.

Er unterscheidet im Recht „Stoff" und „Form". Will man das Wesen des Rechts erforschen, so muß man von jedem besondern Rechtsinhalt absehen[1]. Dem Inhalt oder Stoffe nach ist alles rechtliche Wollen geschichtlich bedingt. Aber jedes Wollen trifft mit andern in einer gemeinsamen Art zusammen. Das eigentliche Problem der Rechtstheorie lautet also: „Was heißt es, ein Gesetz, eine Vertragsforderung oder ein anderes rechtliches Wollen für sachlich begründet oder unbegründet erklären?"

Das Recht ist eine soziale Regelung, d. h. eine Anordnung, die mehrere Menschen zu gemeinsamer Zweckverfolgung verbindet. Von der Sittlichkeit unterscheidet sich die Rechtsregel dadurch, daß jene es mit der inneren Gesinnung zu tun hat, diese dagegen mit dem äußeren Handeln. Hierin kommt das Recht mit den sog. Konventionalregeln: den Gebräuchen, Moden usw. überein, doch unterscheidet es sich von ihnen. „Das Recht will formell als Zwangsgebot über den einzelnen in Geltung stehen. Es erhebt den Anspruch zu gebieten, ganz unabhängig von der Zustimmung der Rechtsunterworfenen ...

[1] Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung, 14, 19 usw.; Wesen des Rechts und der Rechtswissenschaft, in „Die Kultur der Gegenwart", herausg. von Hinneberg; Systematische Rechtswissenschaft (1906), XVII.

Die rechtliche Satzung bestimmt, wer ihr unterworfen ist, unter welcher Bedingung jemand in ihren Verband eintritt, wann er ausscheiden darf.... Die Konventionalregel gilt nach ihrem Sinn lediglich zufolge der Einwilligung der Unterstellten, vielleicht einer stillschweigend abgegebenen Zustimmung."

Obwohl das Recht ein Zwangsgebot ist, darf es doch nicht mit willkürlicher Gewalt verwechselt werden. Rechtliche Regelung ist dann gegeben, wenn der Anordnende auch selbst an die von ihm gesetzte Regel gebunden sein will. Sie ist auch unverletzlich, insofern ihr, solange sie besteht, willkürliches Brechen im einzelnen Falle widerspricht. Das Recht ist also die ihrem Sinne nach „unverletzbare selbstherrliche Regelung des sozialen Lebens der Menschen[1]". Der Gegenstand des Rechts ist das auf Bedürfnisbefriedigung gerichtete Zusammenwirken der gesellschaftlich verbundenen Menschen. Wirtschaft und Recht verhalten sich zueinander wie Stoff und Form.

Die innerliche Rechtfertigung des Anspruches, den das Recht erhebt, als selbstherrliche Zwangsnorm anerkannt zu werden, findet Stammler in der Einsicht, daß der Rechtszwang die notwendige Bedingung für eine gesetzmäßige Ausgestaltung des sozialen Lebens ist. Gesetzmäßig ist ein soziales Leben, wenn seine Ordnung nach einer allgemeingültigen Methode erfolgt, die für jedes nur denkbare geregelte Zusammenleben gilt, oder wenn ihr die *Idee einer Gemeinschaft freiwollender Menschen* zur Geltung kommt. Dieser Grundgedanke ist die kritische Richtlinie jedes rechtlichen Wollens oder das soziale Ideal, mit dessen Hilfe man richtiges und unrichtiges Recht unterscheiden kann. Richtiges Recht sind diejenigen Rechtssätze, welche die formale Eigenschaft der „Richtigkeit" besitzen, d. h. ihrem Inhalte nach dem sozialen Ideal entsprechen[2].

Trotz mancher scharfsinnigen Ausführungen Stammlers können wir seine Lösung des naturrechtlichen Problems nicht für genügend erachten. Die Rechtsphilosophie soll eine rein formale Methode sein, deren einziger Gegenstand die historisch gegebenen Rechtsordnungen sind. Aber eine solche Methode ohne Inhalt ist ein Unding. Jede Methode bedient sich gewisser Begriffe und Grundsätze, nach denen sie den konkreten Gegenstand ordnet. Stammler widerspricht sich auch. Zuerst behauptet er, bei der Erforschung des Rechts müsse man von jedem besonderen Rechtsinhalt absehen. Später stellt er die „Gemeinschaft freiwollender Menschen" als das „soziale Ideal" auf, dem das richtige Recht entsprechen muß und gelangt hier zu allgemeingültigen Rechtsgrundsätzen mit einem sehr bestimmten Inhalt. Sehr gut urteilt über Stammler G. *Radbruch*[3]: „Springt man von diesem dem ‚Begriff des richtigen Rechts' gewidmeten ersten sofort zu dem die ‚Praxis des richtigen Rechts' behandelnden dritten Abschnitt (des Werkes: Das richtige Recht) über, so sieht man sich erstaunt in einer ganz anderen Welt... Und zwar gelangt er (Stammler) nicht

[1] Wirtschaft und Recht, 129.
[2] Ebd.; Wesen des Rechts und der Rechtswissenschaft, a. a. O., XXVIII.
[3] Grundlage der Rechtsphilosophie, 1914, S. 22—23.

nur zu objektiven Gerechtigkeitsurteilen von relativer, zeitlich und national bedingter Geltung, sondern mehrfach sogar zu absoluten Gerechtigkeitsurteilen: so sind Sklaverei, Polygamie, Despotie unter allen Umständen unrichtiges Recht. Er ist also vom ‚Naturrecht mit wechselndem Inhalt' unversehens in das Naturrecht alten Stiles zurückgeglitten."

Der Grundfehler der Stammlerschen Lehre ist die Ansicht, es sei unmöglich, von der Erfahrung ausgehend allgemein und unbedingt geltende Grundsätze zu bilden. Auf dieser Meinung fußt seine oft wiederholte Behauptung: „Es gibt keinen einzigen Rechtssatz, der seinem positiven Inhalte nach a priori feststände[1]." Es gibt allerdings keine allgemeinen Urteile a priori im Sinne Kants, wir holen alle unsere Begriffe aus der Erfahrung, aber wir gelangen dann durch Vergleichung der Begriffe zu analytischen, allgemeingültigen Urteilen, die objektive Gültigkeit haben. Zu diesen notwendigen und allgemeingültigen Urteilen gehören die Grundsätze, daß man jedem das Seine gebe, daß man kein Unrecht tue usw.

An Stammler lehnt sich in etwa H. Radbruch an[2]. Auch er will nur ein relativ gültiges richtiges Recht mit wechselndem Inhalt anerkennen. Die Philosophie hat es nach ihm nicht mit dem Seienden, sondern nur mit dem Seinsollenden zu tun. Über das Seinsollende gibt es aber nur Werturteile, die nicht der Erkenntnis, sondern nur des Bekenntnisses fähig sind, d. h., wenn wir recht verstehen, Urteile, die man wohl gefühlsmäßig glauben, aber nicht beweisen kann. Damit scheidet eigentlich die Philosophie aus dem Gebiet der Wissenschaften aus. „Die Rechtsphilosophie insbesondere handelt nicht von dem Rechte, das gilt, sondern von demjenigen, welches gelten sollte, nicht vom positiven, sondern vom richtigen Recht." (Ebd. 2.)

Allgemeingültig ist in der Rechtsphilosophie nicht irgendein Ergebnis, sondern nur die Methode. Die wissenschaftliche Feststellung letzter Zwecke ist unmöglich, aber denkbar ist „die wissenschaftliche Ermittlung der zur Erreichung eines einmal gewählten Zweckes dienlichen Mittel." Danach wäre die Rechtsphilosophie nur die technische Anleitung, wie man einen einmal gewählten Zweck durch die richtigen Mittel erreichen könne. Ist es Rechtsphilosophie, wenn ich untersuche, wie eine Falschmünzerbande am besten ihren Zweck erreichen könne? Radbruch fühlt selbst das Ungenügende seiner Aufstellung, und fügt deshalb bei, die Rechtswertbetrachtung werde erst zur Rechtsphilosophie, wenn sie die Rechtszwecke zu ihrem Gegenstande mache, wie sie in den Systemen der Rechtsphilosophen, in den Institutionen der Rechtswirklichkeit, in den Programmen der politischen Parteien usw. zum Ausdruck kommen.

Aber was sind Rechtszwecke? Institutionen der „Rechtswirklichkeit"? Das bleibt im Dunkeln. Schließlich kommt Radbruch zum Ergebnis, das Recht sei

[1] Wirtschaft und Recht, 184; Die Lehre vom richtigen Recht (1902), 117; 197—198.

[2] Grundzüge der Rechtsphilosophie, 1914.

„Gemeinschaftsregelung" oder „Sozialregelung" (ebd. S. 42), ungefähr in der Weise wie Stammler. Aber welche Art von Gemeinschaftsregelung ist hier gemeint. Ist jede Gemeinschaftsregelung Recht?

§ 5. Das außerstaatliche „freie Recht".

Eine „Auferstehung des Naturrechts in neuer Gestalt" verspricht Gnäus Flavius[1].

Der Positivismus des 19. Jahrhunderts, so führt er aus, verwarf das Naturrecht, weil er sich darunter ein überall und ewig geltendes Recht vorstellte. Ein solches Recht kann es nicht geben. Das Naturrecht kann aber auch anders gefaßt werden, nämlich als ein Recht, das unabhängig von staatlicher Macht zu gelten beansprucht und das man freies Recht nennen kann. „Denn ob wir nun blicken auf Stammlers ‚Richtiges Recht', auf Ehrlichs ‚Freie Rechtsfindung', auf Mayers ‚Kulturnormen', auf Wurzels ‚Projektion', auf Stampes ‚Interessenwägung', auf Rümelins ‚Werturteile' — immer werden Sätze herangezogen, die bestimmt sind, staatliches Recht zu bewerten, zu ergänzen, fortzubilden und umzustoßen: Sätze, die eben dieser Funktionen wegen nicht staatliches Recht sein können, aber Recht, also freies Recht sein müssen[2]."

Dieses neue „Naturrecht des 20. Jahrhunderts" unterscheidet sich von dem alten Naturrecht dadurch, daß es in steter Entwicklung begriffen und positiv ist, d. h. nicht von Natur Geltung hat, sondern nur wenn und soweit eine Macht, ein Wille, eine Anerkennung hinter ihm steht. Dieses freie Recht kann individuelles Recht und Gemeinschaftsrecht sein, je nachdem ein Individuum einen Rechtssatz anerkennt auf Grund seiner eigenen Überzeugung oder auf Grund derjenigen einer Gemeinschaft. Es hat den großen Vorzug vor dem staatlichen Recht, daß man es kennt. Es ist eine Fiktion zu glauben, das staatliche Recht sei jedermann bekannt. Aber alle leben nach freiem Recht, nach dem, was die Satzung ihres Kreises oder ihr individuelles Urteil als Recht erscheinen läßt. Das freie Recht ist der Boden, aus dem staatliches Recht hervorgeht; fast alle gesetzgeberischen Gedanken haben vorher als Sätze des freien Rechts existiert. Von ihm müssen die Lücken des staatlichen Rechts ausgefüllt werden. Flavius geht hier mit den modernen Juristen scharf ins Gericht. Um die zweifellos vorhandenen zahlreichen Lücken der staatlichen Gesetzgebung zu überbrücken, nimmt man seine Zuflucht zu allen möglichen Künsten der juristischen Dogmatik, der Interpretation, der Konsequenzen und Analogien, die schlecht zum Rechtspositivismus passen.

Der Hauptgrund, weswegen Flavius sein freies Naturrecht des 19. Jahrhunderts aufstellt, ist die Annahme, es gebe keine überall geltenden, unwandelbaren Rechtsgrundsätze. Aber er bringt keine Beweise dafür vor. Die Grundsätze: du sollst jedem das Seine geben, du sollst kein Unrecht tun, nicht morden und verleumden, bleiben immer und überall

[1] Der Kampf um die Rechtswissenschaft, Heidelberg 1906. [2] Ebd. 11.

wahr. Oder glaubt er im Ernst, es werde je eine Zeit kommen, wo man Mord, Diebstahl, Betrug, Verleumdung u. dgl. als lobenswert belohnen, dagegen Ehrlichkeit, Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit, Gehorsam gegen die Obrigkeit als Verbrechen verabscheuen und bestrafen werde? Nur wer ganz auf der Oberfläche bleibt, kann behaupten, es gebe auf dem Gebiete der Sittlichkeit und des Rechts nichts Unwandelbares.

Fragen wir Flavius, was das freie Recht eigentlich sei, so erhalten wir nur unklare Antworten. Er redet von Überzeugungen, die sich der einzelne oder ganze Gemeinschaften bilden. Wie aber dieselben zustande kommen, worin sie bestehen, wie sie sich von anderen Überzeugungen unterscheiden, wie sie die Berechtigung erlangen, dem Richter als Norm zu dienen — gegebenenfalls auch gegen das staatliche Recht —, das sagt er nicht, er gesteht vielmehr, er könne das nicht näher angeben. Ein solches unfaßbares und fließendes Ding kann jedenfalls nicht als die Grundlage und die Norm des staatlichen Rechts angesehen werden.

2. Ein freies Recht im Sinne von Flavius nimmt neuestens auch Hans Reichel an[1].

Der Richter kann unter Umständen sogar gegen das Gesetz entscheiden, Er hat „ein Gesetz nicht mehr anzuwenden, wenn die tatsächlichen Verhältnisse seit Erlassung des Gesetzes sich dergestalt geändert haben, daß das Gesetz den vernünftigen Zweck, den es ehedem verfolgte und verfolgen konnte, nicht mehr zu erreichen vermag, dessen Anwendung vielmehr unter gegenwärtigen Zeitläuften zu offenbar unvernünftigen Ergebnissen führen würde". (Ebd. S. 135.) Auch wo das Gesetz nicht durch Gewohnheit außer Recht gesetzt wurde, soll der Richter nach Reichel verpflichtet sein, „von einer gesetzlichen Vorschrift bewußt dann abzuweichen, wenn jene Vorschrift mit dem sittlichen Empfinden der Allgemeinheit dergestalt in Widerspruch steht, daß durch Einhaltung derselben die Autorität von Recht und Gesetz erheblich ärger gefährdet sein würde als durch deren Außerachtlassung" (Ebd. S. 142). Hier wird doch alles in das subjektive Meinen des Richters verlegt. Man hat Reichel mit Grund eingewendet[2]: Woran und nach welchen untrüglich sichern Merkmalen soll denn der Richter im jeweiligen Fall ermitteln und feststellen können, ob das an sich Anwendung heischende Gesetz mit dem sittlichen Empfinden der Allgemeinheit in schwerem Widerspruche steht und seine Beachtung die Autorität von Gesetz und Recht schwerer verletzen würde als seine Außerachtlassung? Die Allgemeinheit kann hier nur die öffentliche Meinung bedeuten und diese geht nicht selten sehr in die Irre.

Wie aus der Übersicht in diesem Artikel erhellt, wird heute das Ungenügende des Rechtspositivismus von den Juristen in weiten Kreisen lebhaft empfunden. Man sucht über ihn hinauszukommen und eine

[1] Gesetz und Richterspruch, Zürich 1918.
[2] Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, XIII (1919), 79.

tiefere Grundlage für die Rechtsordnung zu gewinnen[1]. Viele kommen bis zur Schwelle des Naturrechts, ja überschreiten sie oft unbewußt, sobald aber der Name „altes Naturrecht" ertönt, werden sie scheu. Viele haben eine heillose Angst vor diesem Naturrecht. Wir zweifeln nicht, daß diese Angst nur auf Unkenntnis oder Mißverständnissen beruht. Suchen wir uns deshalb über den Begriff des Naturrechts klar zu werden.

Vierter Artikel.

Das Naturrecht.

§ 1. Begriff des Naturrechts; sein Verhältnis zum positiven Recht[2].

Recht im objektiven Sinne bedeutet die verpflichtenden Normen, die einem öffentlichen Gemeinwesen als Richtschnur des Handelns auferlegt werden. Naturrecht im objektiven Sinne kann also nichts bedeuten als eine Summe von solchen bindenden Normen, die für die ganze Menschheit durch die Natur selbst, und nicht erst infolge positiver Satzung, gelten. Die Frage nach dem Naturrecht spitzt sich also auf die Frage zu, ob es eine Summe von solchen allgemeingültigen und verpflichtenden Normen (Gesetzen) gebe.

Viele ältere Rechtslehrer verstehen zuweilen unter Naturrecht alle natürlichen Sittengesetze, mögen sie sich nun auf das Verhalten des Menschen gegen Gott oder gegen sich selbst oder gegen den Nebenmenschen beziehen. Das ist das Naturrecht im weiteren Sinne. Im engeren Sinne bedeutet das Naturrecht die Gesamtheit der natürlichen Sittengesetze, welche sich auf das gesellschaftliche Leben der Menschen beziehen und ihnen vorschreiben, allen andern das Ihrige zu geben. Was das Ihrige bedeute, haben wir schon früher (S. 517 u. 522) erklärt. Das Naturrecht in diesem Sinne läßt sich zusammenfassen in die beiden Rechtsgebote: „Du sollst jedem das Seinige geben", und „Du sollst niemand unrecht tun". Das eine enthält die positiven, das andere die negativen Rechtspflichten.

Alles, was sich aus diesen beiden Grundgeboten durch notwendige Schlußfolgerung herleiten läßt, und zwar unabhängig von jeder übernatürlichen Offenbarung und unabhängig von jeder positiven göttlichen oder menschlichen Anordnung, gehört zum Naturrecht im eigentlichen Sinne, so z. B. das Verbot, du sollst nicht ungerecht töten, du sollst nicht stehlen, du sollst nicht Ehebruch begehen, du sollst nicht falsches Zeugnis

---

[1] Vgl. Cathrein, „Naturrechtliche Strömungen in der Rechtsphilosophie der Gegenwart" im Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, XVI, 64 ff.

[2] Die Geschichte des Naturrechts haben wir eingehender dargelegt in der Schrift „Die Grundlage des Völkerrechts", 1918, 31 ff.

ablegen; ferner das Gebot, die Schulden zu bezahlen, ein gemachtes Darlehen zur rechten Zeit wiederzuerstatten, die Verträge zu halten, der rechtmäßigen Obrigkeit zu gehorchen u. dgl. Das Naturrecht im objektiven Sinne gehört somit zu den natürlichen Sittengesetzen; es ist ein Ausschnitt aus denselben. Alle natürlichen Rechtsgesetze sind natürliche Sittengesetze, aber nicht umgekehrt. Sie unterscheiden sich von den andern natürlichen Sittengeboten (der Keuschheit, Mäßigkeit, Nächstenliebe, Dankbarkeit usw.) durch ihren Gegenstand; sie gebieten, jedem das Seinige zu geben oder zu lassen.

Das Naturrecht in der angegebenen Bedeutung ist nicht bloß ein seinsollendes Recht, wie viele Rechtspositivisten behaupten, sondern ein wahres, wirkliches, geltendes Recht[1]. Das Sollen wendet sich nicht an das Recht, sondern an die Untergebenen, an die es eine Forderung richtet, welche sie als ihre Pflicht anerkennen müssen, mögen sie wollen oder nicht. Das Rechtsgebot: Du sollst nicht töten, fordert von allen Menschen eine bestimmte Unterlassung, und wer dieser Forderung nicht nachkommt, verletzt eine Rechtspflicht, auch wenn die Staatsgesetze den Mord nicht unter Strafe stellen sollten.

Das Naturecht ist ein allgemeines, für alle Menschen aller Zeiten und Zonen gültiges Recht. Die Grundsätze: Du sollst jedem das Seinige geben, und: Du sollst kein Unrecht tun, bleiben immer und überall in Kraft, wo freie Menschen zusammenleben. Wir können uns kein vernünftiges, geordnetes Zusammenleben denken, das nicht von diesen Grundsätzen geregelt wird. Dasselbe gilt von den aus ihnen abgeleiteten Schlußfolgerungen, insofern sie allgemeine Gesetze sind. Der Rechtssatz: du sollst die rechtmäßig eingegangenen Verträge halten, gilt immer und überall. Er gebietet nicht, immer und überall Verträge einzugehen, wohl aber gebietet er, die Verträge zu halten, wenn man sie rechtmäßig abgeschlossen hat und solange sie zu Recht bestehen.

Das Naturrecht ist ferner ein notwendiges Recht, das wir unter Voraussetzung gewisser Verhältnisse als eine unabweisliche Vernunftforderung ansehen. Gerade darin liegt auch der Grund, warum es allgemein gilt. Daraus ergibt sich weiter, daß das Naturrecht unwandelbar, unveränderlich ist. Die konkreten Verhältnisse, auf welche die natürlichen Rechtsgesetze ihre Anwendung finden, können sich

[1] Stahl behauptet (s. oben S. 542): „Recht und positives Recht sind gleichbedeutende Begriffe." Wenn man unter positivem Recht jedes wirklich existierende und verbindliche Recht versteht, so ist das richtig. In diesem Sinne ist auch das Naturrecht positiv. Allein wenn man vom positiven Recht im Gegensatz zum Naturrecht spricht, so versteht man darunter nur jenes Recht, das nicht durch die Natur des Menschen selbst gegeben ist, sondern von dem freien Willen des Gesetzgebers abhängt und von ihm erst gesetzt wird. Vgl. oben S. 471 ff.

ändern, das allgemeine Gesetz in sich (Du sollst nicht töten, stehlen usw.) ist unveränderlich (S. 465).

Manche nennen das Naturrecht auch Vernunftrecht. Man kann den Ausdruck richtig verstehen, da ja das Naturrecht in den praktischen Grundsätzen besteht, zu deren Erkenntnis die Vernunft spontan gelangt. Es wäre aber unrichtig zu meinen, die bindende Kraft dieser Gebote komme von unserer Vernunft selbst. Die Verpflichtung des Gesetzes ist eine Forderung, die der Wille des Vorgesetzten an den Willen der Untergebenen richtet. Wir können aber nicht die Untergebenen unseres eigenen Willens sein. Die Vernunft verkündet uns gewissermaßen nach Art eines Herolds die Forderungen, die der Vernunftwille des Urhebers der Natur an unsern Willen richtet. Man redet daher besser von Naturrecht als von Vernunftrecht.

Aus den allgemeinen Grundsätzen des Naturrechts werden alle positiven Gesetze abgeleitet, sei es durch einfache Schlußfolgerung, sei es durch nähere Bestimmung, wie wir schon früher (S. 473ff.) ausgeführt haben. Dementsprechend gibt es zwei Arten von positiven Gesetzen. Die einen bestehen in notwendigen Schlußfolgerungen aus den von selbst einleuchtenden Vernunftgeboten, z. B. das Verbot des Diebstahls, des Mordes, der Verleumdung, der Auflehnung gegen die rechtmäßige Obrigkeit, des Vertragsbruchs usw. Der andere, bei weitem größere Teil der positiven Gesetze enthält nicht notwendige Schlußfolgerungen aus dem natürlichen Sittengesetz, sondern nähere Bestimmungen desselben. Die von diesen Gesetzen vorgeschriebenen oder verbotenen Handlungen sind nicht aus sich und ihrer Natur nach gerecht oder ungerecht, sondern erst infolge der Gesetzesbestimmung.

Bisher war vom Recht im objektiven Sinne die Rede. Unter Naturrecht im subjektiven Sinne versteht man die Gesamtheit der Rechtsbefugnisse, die jemand unmittelbar auf Grund des objektiven Naturrechts und auf Grund von Verhältnissen zukommen, die durch die Natur gegeben sind, z. B. das Recht des Menschen auf sein Leben, seine Unversehrtheit, seine Freiheit, den Erwerb von Eigentum usw.

Das Naturrecht ist dem Gesagten zufolge nicht ein bloßer Lückenbüßer, der die Bestimmung hat, die etwa vorhandenen Lücken des positiven Rechts auszufüllen oder subsidiär in solchen Fällen einzutreten, wo dieses schweigt. Es ist vielmehr die unentbehrliche Grundlage des positiven Rechts, der Boden, auf dem es steht und aus dem es hervorgeht. Die positiven Gesetze, insofern sie bloße Schlußfolgerungen aus dem Naturrecht sind, bleiben bei allen Völkern im wesentlichen gleich; die viel zahlreicheren Gesetze aber, die nähere Bestimmungen des Naturrechts enthalten, ändern sich mit den Völkern und Zeiten. Auf diesem Gebiete kann sich die Verschiedenheit der Völker in vollem Maße

geltend machen und ist auch ein Fortschritt in der Rechtsentwicklung sehr wohl möglich, ja notwendig.

§ 2. Begründung des Naturrechts.

1. Den ersten Beweis für das Dasein des Naturrechts liefert uns der früher (S. 517 u. 555 ff.) entwickelte Begriff des Rechts.

Recht im objektiven Sinne sind Gesetze, welche sich auf das Verhalten der Menschen zueinander innerhalb der Gesellschaft beziehen und vorschreiben, allen andern Gliedern der Gesellschaft und dieser selbst das Ihrige zu geben. Nun gibt es aber solche Gesetze, die von Natur aus gelten, unabhängig von menschlicher Satzung oder Vereinbarung, und die auch von allen Menschen in der Praxis als gültig anerkannt werden, weil sie die notwendige Voraussetzung jedes geordneten gesellschaftlichen Zusammenlebens und auch der positiven Gesetze bilden. Zu diesen Gesetzen gehören vor allem die beiden Grundsätze des natürlichen Sittengesetzes: Du sollst jedem das Seinige geben, und: Du sollst andern kein Unrecht zufügen. Dieselben sind ein Gemeingut aller zum Gebrauche der Vernunft gelangten Menschen. Aus ihnen ergeben sich durch einleuchtende Schlußfolgerung andere Gebote der Rechtsordnung, z. B.: Du sollst nicht töten, du sollst nicht Ehebruch begehen, du sollst nicht stehlen, betrügen, falsches Zeugnis ablegen, du sollst der rechtmäßigen Obrigkeit gehorchen, die eingegangenen Verträge halten. Diese Grundsätze gehören zum Dekalog, der im wesentlichen ein Gemeingut aller Völker aller Zeiten ist[1] (vgl. oben 457 ff.).

Damit ist das Dasein des Naturrechts im objektiven Sinne dargetan. Denn diesen Vernunftgeboten fehlt zum Rechte nichts. Durch ihre von unserem Willen unabhängige verpflichtende Kraft unterscheiden sie sich von allen Gesetzen der Etikette, der Mode usw. Von den sonstigen Sittengeboten unterscheiden sie sich durch ihren Gegenstand: das Mein und Dein im früher erklärten Sinne. Man kann sie nicht übertreten, ohne die Gerechtigkeit zu verletzen. Höchstens könnte man an dem Rechtscharakter dieser Gesetze zweifeln, weil ihnen die Zwangsgewalt nicht zur Seite steht. Allein der Polizeiapparat gehört nicht zum Wesen des Gesetzes, auch nicht des menschlichen Gesetzes, wie wir schon früher (S. 529) gezeigt. Außerdem fehlt den natürlichen Rechtsgesetzen auch die Zwangsgewalt nicht vollständig. Wenigstens im Notfall hat jeder das Recht, sich mit Gewalt zu verteidigen, wenn man ihn in seinen Gütern vergewal-

[1] Ganz unhaltbar ist deshalb die Behauptung H. Singers (Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie a. a. O. XVI, 207): „Ein ewiges wahres Naturrecht kann nur als Postulat des religiösen Glaubens Anerkennung finden." Singer ist sich wohl nicht der Folgerungen bewußt, die sich aus diesem Satz für das Verhältnis von Vernunft und Glauben notwendig ergeben müßten.

tigen will. Sodann ist die obrigkeitliche Gewalt gerade deshalb vor allem von Gott geordnet, damit sie dem Naturrecht seine zeitliche Verwirklichung sichere.

Merkwürdig ist die Stellung Stahls in unserer Frage. Er erkennt an, daß es Vernunftgrundsätze gebe, die über dem positiven Rechte stehen und die Quelle der Verbindlichkeit derselben seien, z. B. der Grundsatz, daß man der Obrigkeit gehorchen, daß man die eingegangenen Verträge halten solle u. dgl. „Das alles ist allerdings nicht positiv-rechtlich, sondern liegt über dem positiven Recht. Aber es ist auch nicht naturrechtlich, sondern moralisch, und wird deshalb jeder für sich nach seinem Gewissen vor Gott beurteilen, wie es damit zu halten sei[1]."

Wir glauben nicht, daß es eine einzige Obrigkeit in der Welt gibt, die es dem Gewissen der Untertanen überläßt, wie sie es mit dem Gehorsam gegen die Obrigkeit zu halten haben. Sie beansprucht für alle ihre Gesetze, schon für das allererste, Gehorsam und setzt in den Untertanen die Rechtspflicht voraus, ihren Gesetzen zu gehorchen. Das Recht der Obrigkeit und die entsprechende Pflicht der Untertanen stützen sich auf den über dem positiven Rechte stehenden Grundsatz; Man soll der rechtmäßigen Obrigkeit gehorchen. Ist dieser Grundsatz nicht ein moralischer? Allerdings; aber hindert ihn das, ein wahrer Rechtsgrundsatz zu sein? Das kann nur behaupten, wer stillschweigend voraussetzt, die Rechtsordnung gehöre nicht zur sittlichen Ordnung. Alle wahren Rechtsgesetze, auch die positiven, sind sittliche Gesetze, weil sie eine wahre sittliche Pflicht (Gewissenspflicht) erzeugen; aber nicht alle sittlichen Gesetze sind Rechtsgesetze.

Mit dem Recht im objektiven Sinne ist auch das Recht im subjektiven Sinne gegeben. Das Naturrecht gebietet, jedem das Seinige zu geben und niemand Unrecht zuzufügen. Es gibt aber vieles, was sowohl die Gesamtheit als die einzelnen Glieder der Gesellschaft unabhängig von jeder positiven Gesetzgebung, ja selbst unabhängig vom freien Willen des Menschen, das Ihrige nennen können. Um das einzusehen, brauchen wir nur die oben unterschiedenen drei Arten von Gerechtigkeit und die ihnen entsprechenden drei Arten von Recht in der ersten Bedeutung (S. 517) durchzugehen.

a) Die legale Gerechtigkeit verpflichtet den einzelnen, der Gesamtheit, deren Glied er ist, das Ihrige, d. h. das ihr zu ihrem Bestand und Gedeihen Notwendige zu geben. Nun aber ist die Gesamtheit bzw. der Staat, von dem wir hier hauptsächlich reden, eine aus der Natur des Menschen notwendig sich ergebende und vom Urheber der Natur gewollte Anstalt. Gott konnte ferner den Staat nicht wollen, ohne die ihm zu seinem Bestand und zur Erreichung seines Zweckes notwendigen Mittel zu geben, und diese Mittel können keine andern sein als das Recht,

[1] Philosophie des Rechts, II, 1. Abtl., S. 224.

von den Gliedern der Gesellschaft das zu fordern, was zu diesem Zwecke notwendig ist.

Mit derselben Evidenz, mit der wir den Staat als notwendig und von Gott gewollt erkennen, sehen wir es auch als eine von allen positiven Bestimmungen und Gesetzen unabhängige Vernunftforderung an, daß der Staat das Recht habe, von seinen Gliedern die zum Gesamtwohl notwendigen Leistungen als das Seinige für sich zu fordern, und daß die Glieder verpflichtet seien, diesen Forderungen des Staates zu entsprechen, und zwar auf Grund der legalen Gerechtigkeit. Dieses Recht und die entsprechende Rechtspflicht gehen allen positiven Gesetzen des Staates voraus und sind die unentbehrliche Grundlage derselben. Also hat auf Grund des Naturgesetzes der Staat eine wahre *Rechtsbefugnis* (subjektives Recht) und die Untertanen eine derselben entsprechende *Rechtspflicht*.

Vielleicht wird man einwenden, dieses Rechtsverhältnis sei zu unbestimmt und deshalb praktisch bedeutungslos. Allein der Rechtsgrundsatz, daß jedes Glied des Staates verpflichtet sei, das zur Erhaltung und zum Gedeihen der Gesamtheit Notwendige zu tun, ist nicht nur in sich selbst unzweideutig und bestimmt, sondern enthält auch viele sehr konkrete Folgerungen, die sich aus ihm mit Evidenz herleiten lassen, und zwar unabhängig von jedem positiven Gesetz.

Negativ ergibt sich aus demselben die Rechtspflicht, alles zu unterlassen, was mit dem Bestande der Gesellschaft unvereinbar ist. Nun gibt es aber manche Handlungen, die ihrer Natur nach und unabhängig von positiven Gesetzen ein geordnetes Zusammenleben unmöglich machen, so z. B. Ungehorsam gegen die rechtmäßige Autorität, Empörung, Beschimpfung der Obrigkeit, Vaterlandsverrat, die sich direkt gegen den Bestand des Staates wenden; ferner Mord, Diebstahl, Betrug u. dgl., die wenigstens indirekt und mittelbar die öffentliche Sicherheit untergraben. Deshalb sind die Glieder der Gesellschaft durch das natürliche Sittengesetz aus Gerechtigkeit verpflichtet, derartige Handlungen zu unterlassen. Man kann und soll dieselben *auch* durch positive Gesetze verbieten und unter Strafe stellen, aber selbst wenn dies nicht geschähe, blieben sie durch das Naturgesetz verboten.

Positiv ergibt sich die Pflicht, alles zu leisten, was zur Erreichung des Zweckes der Gesellschaft notwendig ist. Es ist zwar die Aufgabe der positiven Gesetze, im einzelnen zu bestimmen, was die Untertanen nach Maßgabe der Kräfte und der Bedürfnisse für die Gesamtheit zu leisten haben; aber es gibt vieles, was entweder allgemein oder wenigstens unter bestimmten Umständen, unabhängig von positiven Gesetzen, von den Untertanen geleistet werden muß. So ist es notwendig, daß es eine öffentliche Autorität gebe, der alle Gehorsam schulden, daß die Gesetze be-

obachtet werden, daß man in Not und Gefahr zur Verteidigung des Vaterlandes nach Kräften mithelfe usw.

b) Das Recht bedeutet an zweiter Stelle den Gegenstand der ausgleichenden Gerechtigkeit, oder dasjenige, was ein Glied der Gesellschaft dem andern als das Seinige schuldet (S. 522 f.). Nun gibt es aber vieles, was jeder Mensch als das Seinige beanspruchen kann, und zwar auf Grund natürlicher Verhältnisse und unabhängig von jeder freien Vereinbarung oder Anordnung der Menschen. So kann jedes Kind vom ersten Augenblicke seines Daseins sein Leben, seine Gesundheit, seine Glieder und Fähigkeiten als sein eigen ansehen. Der Mensch tritt nicht wie ein Tier nur zu Nutz und Frommen anderer in die Welt. Es erscheint vielmehr als vernunftbegabtes, freies, selbständiges Wesen, d. h. als Person, die nie zum bloßen Mittel für geschaffene Wesen herabgewürdigt werden darf. Er ist zwar für Gottes Verherrlichung geschaffen, aber nicht für dessen Nutzen, da der Unendliche nicht aus den Geschöpfen Nutzen ziehen kann. Wohl aber soll der Mensch — und darin besteht seine höchste irdische Aufgabe — frei in der Gesellschaft sich seinem Schöpfer unterwerfen und so zum höchsten Weltzweck, der Verherrlichung Gottes, beitragen. Zur Lösung dieser Aufgabe bedarf er der Mittel, und diese bestehen vor allem in den Kräften des Leibes und der Seele, die ihm vom Schöpfer verliehen sind, damit sie zunächst ihm zur freien Verfügung stehen. Das Auge, mit dem das erwachende Kind zum erstenmal in das Auge der Mutter schaut, die Arme, die es um ihren Nacken schlingt, sie sind vom ersten Augenblick sein eigen, sie sind sein von Gottes Gnaden, nicht von Staates, selbst nicht von Eltern Gnaden. Deshalb darf es auf Grund des Naturgesetzes von allen Menschen fordern, daß sie es im freien Besitze dieser Güter respektieren. Und wer ihm unbefugt Schaden zugefügt oder gar das Leben raubt, macht sich einer schweren Ungerechtigkeit schuldig, auch wenn es die Staatsgesetze nicht mißbilligen.

Das vom Kinde Gesagte gilt in gleicher Weise von jedem Menschen, vom ärmsten Bettler ebensowohl als vom mächtigsten Fürsten, vom verwahrlosten Kanaken und Papuaner ebensowohl als vom gebildeten Europäer. Es gilt ferner nicht bloß von den inneren Gütern des Leibes und der Seele, sondern auch von den äußeren Gütern: der Ehre und dem guten Namen, dem rechtmäßig erworbenen Besitze, den rechtmäßig eingegangenen ehelichen Beziehungen und Familienverhältnissen. Letztere Güter sind allerdings zum Teil abhängig vom freien Willen der Menschen und insofern positiv-rechtlich, aber sie ergeben sich aus dem Naturrechte unabhängig von positiven Gesetzen. Nicht nur Mord und Verstümmelung, sondern auch Verleumdung, Ehebruch, Diebstahl sind unabhängig vom Staatsgesetz Rechtsverletzungen. — Der Bruder-

mörder Kain hat ein Rechtsgesetz übertreten und ein Recht verletzt, obwohl es noch keine Staatsgesetze und keine Zwangsgewalt gab. Wenn heute Europäer in einen andern Weltteil auswandern und sich dort in einer noch unbewohnten Gegend ansiedeln, so gibt es schon vor Errichtung eines Gemeinwesens und vor Erlaß menschlicher Gesetze und Polizeiverordnungen viele Rechtsgesetze, wie z. B.: Du sollst nicht töten, du sollst nicht stehlen, verleumden usw., und folglich auch subjektive Rechte. Oder will man wirklich behaupten, der Mensch komme völlig rechtlos auf diese Welt und erhalte sein Recht, zu existieren, sein Recht auf Ehre und guten Namen erst von Staates Gnaden? Wenn es der Staat zulasse, könne man ihn ohne Rechtsverletzung von der Schaubühne des Lebens verdrängen? Waren bei den alten Römern die Sklaven, welche das Gesetz der unumschränktesten Willkür ihrer Herren preisgab, völlig rechtlos? Beging der launische Patrizier, der seinen Sklaven den Fischen zur Speise vorwarf, keine Rechtsverletzung? Wer diese Frage zu bejahen wagt, denkt gering von Menschenwürde und Recht.

Die Leugnung aller natürlichen Menschenrechte ist so offenbar ungereimt, daß man kaum begreifen kann, wie dieselbe so viele zweifellos hochbegabte Juristen und Rechtsphilosophen zu ihren Anhängern zählt. Die Lösung des Rätsels dürfte wohl in ihrer vorgefaßten Weltanschauung zu suchen sei. Lehnt man die Kenntnis eines persönlichen Schöpfers und Weltregierers ab, so ist das Naturrecht nicht mehr festzuhalten. Ein Naturrecht ohne Gott ist undenkbar[1]. Wer das Naturrecht annimmt und weiß, was er sagt, nimmt auch einen über allen Menschen stehenden Gesetzgeber an. Jede Rechtsordnung wurzelt schließlich in einem Gesetze. Das Naturrecht setzt, weil allgemein gültig, von Zeit und Ort unabhängige Gesetze voraus, und solche Gesetze sind nur möglich, wenn es einen über allen Völkern und Staaten stehenden, von Zeit und Ort unabhängigen Gesetzgeber gibt, der Herrschaft über die Natur der Dinge selbst besitzt und wie die übrigen Geschöpfe so auch die Menschen auf einen bestimmten Zweck hinordnet.

Die natürliche Rechtsordnung setzt voraus, daß die vernunftlosen Dinge für den Menschen, der Mensch selbst zum Gesellschaftsleben bestimmt sei und die Aufgabe habe, in der Gesellschaft Gott zu dienen

[1] Unsere Vermutung wird bestätigt durch eine Äußerung von E. J. Bekker im „Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie“ (Bd. 4, 1910—1911, S. 225): „Ein Recht, das über allen anderen („positiven“) Rechten steht, an Umstände und Volkscharakter nicht gebunden ist, das kann nicht Menschenwerk, es muß Gotteswerk, direkt von Gott gesetzt sein. Damit ist gegeben, daß wir, was auch die Erfahrung bestätigt, von diesem Naturrecht nichts wissen können, so wenig wie von Gott selbst, ein Etwas, an das man nach Belieben glauben oder nicht glauben kann, das aber jeder wissenschaftlichen Forschung oder Diskussion definitiv entzogen ist usw.“ Es ist merkwürdig, die griechischen und

und sein ewiges Heil zu wirken. Sie setzt voraus, daß die Familie und der Staat einen von Natur vorgezeichneten Zweck habe. Wer nicht annimmt, die Ehe habe von Natur den Zweck, nicht nur Kinder zu erzeugen, sondern auch sie physisch und moralisch zu erziehen, entreißt der Familie ihre Grundlage als dauernde naturrechtliche Institution. Treffend sagt Trendelenburg[1]: „Nur mit der Anerkennung des göttlichen Zweckes erhebt sich die Begründung des Rechts über die flache und wüste Vorstellung der physischen Macht." Das gilt vom positiven und nicht minder vom Naturrechte.

c) Das Recht bedeutet an dritter Stelle den Gegenstand der austeilenden Gerechtigkeit oder das, was die Gesamtheit den einzelnen Gliedern schuldet: nämlich die Verteilung der öffentlichen Güter nach Maßgabe der Würdigkeit und Verdienste, und die Verteilung der öffentlichen Lasten nach dem Maße der Kräfte der einzelnen Glieder. Es bestehen wohl in den wenigsten Staaten Gesetze, welche die Verteilung der Güter und Lasten nach dem Maße der Verdienste und Kräfte vorschreiben, am allerwenigsten in absoluten Monarchien. Und doch ist es in diesen wie überhaupt in allen Staaten eine selbstverständliche Vernunftordnung, daß die Staatsgewalt nicht nach Privatinteresse und Parteirücksichten, sondern nach Recht und Gerechtigkeit, d. h. nach Maßgabe der Verdienste und Kräfte die öffentlichen Güter und Lasten austeile. Jedem Gliede des Staates kommt von Natur aus das Recht auf eine seinen Verdiensten und Kräften entsprechende Berücksichtigung zu, und es ist ein Verstoß gegen die austeilende Gerechtigkeit, wenn die öffentliche Gewalt diese Rücksicht nicht nimmt, sondern die einen mehr begünstigt als die andern. Wer annimmt, es gebe keine natürlichen Pflichten der austeilenden Gerechtigkeit, muß zugeben, daß ein absoluter Monarch bei Austeilung der öffentlichen Güter und Lasten keinem andern Gesetze unterstehe als dem seiner wankelmütigen Laune.

2. Die Entwicklung des Rechtsbegriffes hat uns zur Annahme des Naturrechts geführt, durch die Entwicklung des Begriffes der Pflicht gelangen wir zu demselben Ergebnisse.

Der Mensch hat zahlreiche, ihm durch das natürliche Sittengesetz, unabhängig von jedem positiven Gesetz, auferlegte Pflichten (vgl. oben S. 387 ff.). Nun ist aber die geordnete Erfüllung dieser Pflichten nicht möglich ohne entsprechende Rechte. Also mußte Gott dem Menschen auch unabhängig von jedem positiven Gesetze Rechte verleihen. Mit andern

römischen Philosophen und Juristen glaubten etwas vom Naturrecht zu wissen; die modernen Philosophen und Juristen aber behaupten davon nichts zu wissen, weil man von Gott nichts wissen könne!

[1] Logische Untersuchungen, II[3], 45 ff.

Worten: wer natürliche Pflichten annimmt, muß auch natürliche Rechte annehmen.

Daß Gott selbst dem Menschen durch das natürliche Sittengesetz viele Pflichten auferlegt habe, wird auch von bedeutenden Vertretern des Rechtspositivismus zugegeben, so z. B. von Savigny, Puchta und Stahl. Diese stehen hier mit uns auf demselben Boden. Der Mensch soll hier auf Erden im Zusammenleben mit andern durch Einhaltung der ihm durch die vernünftige Natur selbst vorgezeichneten Ordnung sich freiwillig Gott unterwerfen und dadurch sein ewiges Heil wirken. Damit er diese Pflichten frei erfüllen könne, ist erfordert *erstens*, daß er verschiedene geistige und leibliche Kräfte und äußere Güter besitze, die ihm als Mittel dienen; *zweitens*, daß er ungestört und ungehindert durch eigenmächtige Eingriffe anderer über die ihm verliehenen Mittel verfügen und so *frei* die ihm von Gott gestellte Aufgabe lösen könne. Dazu ist aber notwendig, daß er das *Recht* habe, andere von eigenmächtigen Eingriffen in das Seinige auszuschließen, und daß die andern die Pflicht haben, diesen Willen zu achten. Hätte er dieses Recht nicht, so könnte ihm jeder das Seinige nehmen oder ihn wenigstens in der freien Erfüllung der ihm von Gott auferlegten Pflichten hindern.

Unter den vernunftlosen Tieren herrscht der rohe Kampf ums Dasein. Deshalb hat sie der Schöpfer mit den genügenden Waffen und Schutzmitteln ausgerüstet, damit sie in diesem Kampfe bestehen und ihre Aufgabe im Haushalte der Natur erfüllen können. Nicht so bei den Menschen. Sie sind vernünftig und frei, Gott hat sie deshalb auch nicht mit natürlichen Waffen und Instinkten ausgerüstet; dafür hat er ihnen Pflichten und Rechte gegeben, welche ihre Beziehungen regeln und ein vernünftiges Zusammenleben ermöglichen sollen. Die natürliche Schutzwaffe des Menschen ist nicht die Kralle oder das Horn oder der Giftzahn, sondern das *Recht*, das ihn und seine Güter von der ersten Stunde seines Daseins als heilige, unverletzliche Schutzwehr umgibt.

3. „Wer das *positive* Recht nicht aufgeben mag," behauptet *Bergbohm*[1], „muß das *Naturrecht* ganz fallen lassen." Gerade das Umgekehrte ist die Wahrheit. Wer das positive Recht nicht aufgeben will, muß am Naturrecht festhalten. Die Leugnung des Naturrechts *untergräbt das Fundament des positiven Rechts*.

An dem Bestande einer positiven Rechtsordnung zweifelt kein Vernünftiger. Wir brauchen also bloß zu zeigen, daß das positive Recht notwendig das Naturrecht voraussetzt.

a) Die positive staatliche Rechtsordnung wurzelt unmittelbar im Gesetze des Staates. Es können aber die Gesetze nur dann verpflichten,

[1] Jurisprudenz und Rechtsphilosophie, I, 407.

wenn sie von der rechtmäßigen Obrigkeit ausgehen, d. h. von demjenigen, der das Recht hat, andern Gesetze zu geben, oder von demjenigen, der Untertanen hat, welche verpflichtet sind, sich seinen Vorschriften zu unterwerfen. Dieses Recht der Obrigkeit und die entsprechende Pflicht der Untertanen ist die notwendige Voraussetzung, damit das Gesetz eine wahre Pflicht erzeugen könne.

Bergbohm sagt[1]: „Das positive Recht, wenn es dies ist, hat seine Begründung und Rechtfertigung schon in seinem Bestehen." Aber dieses Recht hat doch nicht von Ewigkeit her bestanden, es hat sich auch nicht selbst aus dem Nichts hervorgezogen, und wir fragen: Wem verdankt es sein Dasein? Wer gab ihm die Kraft, zu verpflichten? Unmittelbar hat es allerdings diese Kraft von der zuständigen Autorität. Nun fragt sich aber weiter: Woher nimmt diese das Recht, uns zu verpflichten oder an uns bindende Rechtsforderungen zu stellen? Schon das erste Gesetz setzt voraus, daß man der Obrigkeit Gehorsam schulde. Es ist ja nicht eine bloße Drohung, sondern ein Ausfluß der obrigkeitlichen Gewalt. Schon beim ersten Gesetze macht die Obrigkeit Gebrauch von ihrem Rechte, die Untertanen im Gewissen zu verpflichten.

Woher also stammt die menschliche Autorität, das Recht, verpflichtende Normen für einen bestimmten Kreis von Personen aufzustellen? Daß diese Autorität nicht auf einen ursprünglichen Gesellschaftsvertrag gegründet werden kann, haben wir schon dargetan (S. 538). Wer den allgemeinen Grundsatz, man solle eingegangene Verträge halten, nicht schon als allgemein gültige Rechtsnorm anerkennt, kann überhaupt nie einen wahrhaft verpflichtenden Vertrag zustande bringen.

Wir fragen also wieder: Wer gibt der menschlichen Gesellschaft oder der menschlichen Obrigkeit das Recht, uns zu verpflichten? Die Antwort kann nur lauten: Die Natur selbst oder besser der Urheber der Natur. Aus der Natur des Menschen erkennen wir, daß Gott den Bestand der Gesellschaft will. Nun sehen wir klar ein, daß eine Gesellschaft nicht bestehen und gedeihen kann ohne eine öffentliche Gewalt, welche das Recht hat, die Untertanen zum Mitwirken am Gemeinwohle zu verpflichten oder, mit andern Worten, Gesetze zu geben und alles zum öffentlichen Wohle Notwendige anzuordnen. Dieses Recht und die entsprechende Rechtspflicht sind durch das natürliche Sittengesetz gegeben und bilden die unentbehrliche Grundlage jedes positiven Rechts. Sie wurzeln nicht im Willen der Menschen sondern im Willen Gottes.

Im Willen Gottes? Aber hat denn Gott das Recht, uns Gesetze zu geben? Sonderbare Frage! Und doch, der konsequente Rechts-

[1] Ebd. 400.

positivist muß dieselbe entschieden verneinen; höchstens kann er sich auf ein Staatsgesetz oder ein Gewohnheitsrecht stützen, das den Urheber der Natur mit diesem Rechte auszustatten geruhte. Aber ich denke, wer nicht den Glauben an den persönlichen Gott längst über Bord geworfen, wird fühlen, daß er mit dieser Konsequenz auf dem Gipfel der Absurdität angelangt ist. Gott, der Schöpfer und Herr aller Dinge, der Urquell aller Gesetze und alles Rechts, soll nur das Recht haben, das ihm die Erdenwürmer schenken, die er aus nichts geschaffen und mit seinem allmächtigen Odem belebt! Übrigens kann man heute nicht einmal mehr von positiven Rechten Gottes reden, denn die meisten modernen Staaten verbannen mehr und mehr Gott und Religion aus dem öffentlichen Leben.

b) Wir haben eben von der Naturnotwendigkeit des Staates gesprochen. Worauf gründet sich diese Notwendigkeit? Vor allem auf das Bedürfnis des Rechtsschutzes. Die Menschen existierten vor dem Staat; nicht der Staat hat die Menschen, sondern die Menschen haben den Staat hervorgebracht. Was hat nun die Menschen überall und zu allen Zeiten in Staaten vereinigt und sie vermocht, sich unter das Joch einer staatlichen Autorität zu beugen? Das Bedürfnis nach Rechtsschutz. Die ersten Menschen waren, bevor ein Staat sich gebildet, nicht rechtlos. Sie standen sich als Rechtsträger gegenüber, sonst hätten sie nicht einmal einen gültigen Ehevertrag schließen können. Jeder hatte ferner das Recht auf das Leben, die Glieder, die Freiheit und auf die herrenlosen Güter, die er in seinen Besitz genommen u. dgl. Aber die einzelnen Individuen und die isolierten Familien waren nicht imstande, sich selbst genügend in ihren Rechten zu schützen und für Frieden und Sicherheit zu sorgen. Deshalb drängte das Bedürfnis überall zur Anerkennung einer Autorität, eines öffentlichen Schirmers und Schützers des Rechts und Bestrafers des Unrechts. Es ist nicht zufällig, daß die Könige ursprünglich[1] fast nur als Richter erscheinen. Nicht die Könige haben das Recht, sondern das Recht hat die Könige hervorgebracht. Sehr gut sagt Jhering[2]: „So zahlreich und mannigfaltig auch die Zwecke sein mögen, die er (der Staat) bereits in sich aufgenommen hat und noch aufnehmen wird: einen Zweck gibt es, der alle andern überragt, der von allem Anfang ihn geleitet, ja ihn selber ins Leben gerufen hat, und der nie fehlen kann. Das ist der Rechtszweck, die Gestaltung und Sicherung des Rechts.... Die Pflege des Rechts ist die vitale Lebensfunktion des Staates." Der Staat ist aber, fügen wir hinzu, nicht ins Dasein getreten, um das Recht erst von Grund aus zu schaffen, sondern um es zu schützen und zu pflegen.

[1] S. Cathrein, Recht, Naturrecht und positives Recht[2], 163.
[2] Zweck im Recht, I, 309.

Weil das Recht bei allen Völkern der älteren Zeit für eine Gabe Gottes an die Menschen gehalten wurde, so betrachtete man auch die Verwaltung und Pflege des Rechtes vielfach als eine Art priesterlicher Funktion, die innig mit der Religion zusammenhing. Nicht nur beim israelitischen Volke zu verschiedenen Zeiten erscheinen die Priester als Pfleger und Hüter des Rechts, sondern auch bei den alten Römern (Pontifices) und den Indern (Brahmanen). Noch die großen römischen Juristen betrachteten ihr Amt als ein heiliges und erhabenes und sich selbst gewissermaßen als Priester der Gerechtigkeit. Die justinianischen Pandekten beginnen mit den schönen Worten Ulpians: „Man kann uns Juristen mit Fug Priester der Gerechtigkeit nennen; denn wir pflegen die Gerechtigkeit, lehren die Kenntnis des Guten und Rechten und scheiden das Recht vom Unrecht, das Erlaubte vom Unerlaubten. Wir wollen die Menschen gut machen nicht nur durch Furcht vor Strafen, sondern auch durch Hoffnung auf Belohnungen, und streben, wie ich glaube, nach der echten, nicht nach einer trügerischen Lebensweisheit[1]."

4. Den letzten Beweis für das Dasein des Naturrechts entnehmen wir den vernunftwidrigen Folgerungen, die sich aus der Leugnung des Naturrechts notwendig ergeben. Ein Prinzip, das logisch zu absurden Konsequenzen führt, ist in sich selbst unhaltbar.

a) Gibt es kein Naturrecht, so kann es auch kein ungerechtes menschliches Gesetz geben, und die höchste Staatsgewalt kann den Untergebenen nie unrecht tun, wenn sie die nötige Macht hat, ihren Willen durchzusetzen. Sie mag dann mit dem Leben, der Ehre, der Keuschheit, dem Eigentume der Untertanen schalten und walten, wie sie will, sich das Treiben eines Nero und Caligula oder das der ärgsten orientalischen Despoten zum Muster nehmen, stets ist sie im Recht. Es gibt ja keine höhere Rechtsschranke, an die sie gebunden wäre.

Bergbohm gibt auch ausdrücklich zu, vom rechtspositivistischen Standpunkte müsse jedes, auch „das niederträchtigste Gesetzesrecht als verbindlich anerkannt werden, sofern es nur formell korrekt erzeugt ist[2]; „auch das miserabelste Recht ist, falls es in formeller und konstitutioneller Beziehung korrekt ist, Recht, aber man sollte es lieber heute als morgen abschaffen[3]. Man muß nach ihm unterscheiden „zwischen der formellen Verbindlichkeit des ordnungsgemäß als Recht gesetzten Rechts und seiner materiellen Güte[4]". „Jeder Satz des positiven

---

[1] L. 1, § 1, Dig. (1, 1): Cuius (iustitiae) merito quis nos sacerdotes appellet; iustitiam namque colimus et boni et aequi notitiam profitemur, aequum ab iniquo separantes, licitum ab illicito discernentes, bonos non solum metu poenarum, verum etiam praemiorum quoque exhortatione efficere cupientes, veram nisi fallor philosophiam, non simulatam affectantes.

[2] Jurisprudenz und Rechtsphilosophie, I, 144.

[3] Ebd. 272. [4] Ebd. 397.

Rechts richtet an uns die Frage: Erkennst du mich als gültiges Recht an? Die Antwort ist ohne Aber und Indessen zu geben. Zeigt der angebliche Rechtssatz einen konstitutionellen Fehler, so ist er unbedingt keiner; ist formell an ihm kein Tadel, so ist die Frage unbedingt zu bejahen. Von seiner Güte ist die Antwort nicht abhängig. So stellt sich der Jurist als solcher zu dem, was sich für Recht ausgibt. Und gerade dem um seiner Schädlichkeit oder Inhumanität (willen) mißfälligen Rechte gegenüber bewährt sich erst des reinen Juristen vornehmste Tugend: die Fähigkeit, seinen Verstand jeder Beeinflussung selbst durch die tiefsten persönlichen Überzeugungen und Herzenswünsche zu entziehen, die Befriedigung derselben nur auf dem Wege der Rechtsumbildung zu erwarten[1]."

Recht charakteristisch sind auch die von Bergbohm angeführten Worte des englischen Juristen Austin: „Die Existenz des Rechts ist ein Ding, sein Wert oder Unwert ein anderes. Ob es sei oder nicht sei, ist eine Frage; ob es einem angenommenen Maßstabe entspreche oder nicht, ist eine ganz andere. Ein Gesetz, das tatsächlich besteht, ist ein Gesetz, obgleich es unsere Mißbilligung erregt, weil es mit dem Satze, nach welchem unser Urteil zustimmend oder verwerfend ausfällt, nicht übereinstimmt. Diese Wahrheit, einmal abstrakt formuliert und aufgestellt, ist so einfach und einleuchtend, daß darüber nicht noch lange zu reden ist. Aber wollte man die Fälle herzählen, in denen sie trotz ihrer Klarheit und Einfachheit vernachlässigt wird, man würde damit einen Band füllen."

„Ein Gesetz, das tatsächlich besteht, ist ein Gesetz, obgleich es unsere Mißbilligung erregt." Gewiß, wenn ein Gesetz tatsächlich besteht, dann ist es Gesetz, das ist eine sehr einfache Wahrheit; es fragt sich nur, ob alles, was sich für ein Gesetz ausgibt, auch ein wahres Gesetz sei. Damit etwas Gold sei, genügt nicht, daß es den Schein des Goldes an sich habe wie das Flittergold; sondern es muß die dem Golde wesentlichen Eigenschaften besitzen. So muß auch das Gesetz die jedem Gesetz wesentlichen Eigenschaften haben, sonst ist es ein bloßes Scheingesetz. Es braucht allerdings nicht absolut vollkommen zu sein, wohl aber muß es alle wesentlichen Eigenschaften des Gesetzes haben. Was ist nun dem Gesetze wesentlich? Etwa bloß, daß es in der richtigen Form (konstitutionell) erlassen sei? Keineswegs. Wir verweisen auf das früher (S. 375 u. 474) Gesagte. Dem Gesetze ist es z. B. wesentlich, daß es dem Gemeinwohl nützlich sei; ein dem Gemeinwohl offenbar schädliches Gesetz ist kein wahres Gesetz; es bringt keinerlei Gewissenspflicht hervor. Das Gesetz muß ferner vernünftig sein und darf dem natürlichen Sittengesetze, dieser obersten Richtschnur aller menschlichen Gebote, nicht widersprechen. Das Gesetz Nabuchodonosors, man solle seiner Statue göttliche Ehren erweisen, war kein Gesetz, sondern eine unerträgliche Anmaßung. Das Gebot Heinrichs VIII., ihm als dem Haupte der christlichen Kirche in England den Suprematieeid zu leisten, war ungerecht und nichtig, und ein Thomas Morus, der lieber das Schafott

[1] Jurisprudenz und Rechtsphil., 398.

bestieg als diesen Eid leistete, war kein Verbrecher, sondern verdient unsere Bewunderung.

Nach Bergbohm bewährt sich dem niederträchtigen Rechte gegenüber die vornehmste Tugend des Juristen: die Fähigkeit, seinen tiefsten und heiligsten Überzeugungen zuwiderzuhandeln! Ja, ist das noch Tugend? Gewöhnliche Menschen nennen das Charakterlosigkeit und Gewissenlosigkeit. Wenn die Gesetze etwas von mir verlangen, was offenkundig gegen mein Gewissen ist, und ich beuge mich ihrer Zumutung, so handle ich charakter- und gewissenlos, mag ich Jurist sein oder nicht. Ein Fouquier-Tinville, der sich zum willenlosen Werkzeuge der schändlichen Gesetze und Verordnungen der französischen Blutmänner hergab, war ein ebenso großes Scheusal als diese.

Auffallend ist die Einschränkung Bergbohms: „Zeigt der angebliche Rechtssatz einen konstitutionellen Fehler, so ist er unbedingt keiner." Ob Bergbohm nicht einsieht, daß er damit einen gewaltigen Sprung ins Naturrecht tut? Wo steht denn das allgemeine Gesetz, daß nur die konstitutionell richtig erlassenen Rechtssätze gültige Gesetze sein können? Und wenn es auch ein solches Gesetz gäbe, was hindert den Gesetzgeber, dieses *positive* Recht umzuändern oder abzuschaffen? Wer nicht schließlich auf naturrechtliche Grundsätze zurückgreifen will, der muß konsequent die Willkür und physische Übermacht zur letzten Quelle des Rechts erheben.

Bergbohm meint freilich: Nur in *einer* Bedeutung . . . gebe es Recht *über* dem (positiven) Rechte. Dazu gehörten die in Rechtsform erscheinenden Grundsätze, nach welchen die Kompetenz der rechtbildenden Organe und folgeweise die Rechtsgültigkeit der Produkte ihrer Tätigkeit zu beurteilen ist. Aber warum können denn die rechtbildenden Organe nicht ihre Kompetenz überschreiten? Man wird vielleicht sagen, das sei doch selbstverständlich. Wir erwidern: Das ist wohl selbstverständlich für jeden, der naturrechtliche Grundsätze anerkennt, keineswegs aber für denjenigen, der solche Grundsätze leugnet. Manche helfen sich über die absurde Folgerung, daß es kein ungerechtes Gesetz mehr geben könne, mit dem Zugeständnis hinweg, daß unter Umständen ein Konflikt zwischen Gesetz und Gewissen, zwischen Rechtspflicht und Gewissenspflicht entstehen könne. Es könne vorkommen, daß man um des Gewissens willen einem gerechten und verpflichtenden Gesetze den Gehorsam verweigern müsse. Da hätten wir also die Pflicht, eine Pflicht zu übertreten. Da jedes Gesetz nur auf Grund des Naturgesetzes gebietet, so könnten wir unter Umständen verpflichtet sein, etwas zu tun, was das Naturgesetz notwendig verbietet. So fällt man aus einer Ungereimtheit in die andere.

Daran ist nun einmal nicht vorbeizukommen: wer jedes Naturrecht leugnet, hat kein Recht, ein bestehendes Gesetz, mag es noch so unsinnig, unvernünftig, lächerlich, tyrannisch und schädlich sein, als ungerecht zu bezeichnen. Daß diese Folgerung völlig absurd ist, hat schon *Cicero* eingesehen und in seiner überzeugenden Weise ausgesprochen (vgl. oben S. 181).

b) Der Rechtspositivismus muß mit dem Naturrechte zugleich jedes *internationale oder Völkerrecht leugnen*. Jeder Staat kann durch seine Gesetze nur seine eigenen Untertanen verpflichten. Die

Gesetze des Deutschen Reiches gelten nicht für Italien und Frankreich, und umgekehrt. Die Staaten sind souverän, sie anerkennen keine höhere politische Autorität, welche sie gegen ihren Willen verpflichten könnte. Der einzige Weg, auf dem Verbindlichkeiten zwischen mehreren souveränen Staaten zustande kommen können, ist der Vertrag. Wer verpflichtet aber die Staaten, diese Verträge zu halten? Sie sich selbst? Aber warum können sie diese Pflicht nicht beliebig aufheben? Nimmt man nicht den Grundsatz: „Jeder ist verpflichtet, eingegangene Verträge zu halten", als einen von Natur aus für alle Zeiten und Orte geltenden und verpflichtenden Rechtsgrundsatz an, so muß man jedes internationale Recht für eine Chimäre erklären. Wir werden dies im zweiten Band bei Erörterung des Völkerrechts eingehender darlegen.

c) Die Rechtspositivisten müssen das Benehmen und Reden fast aller Menschen für vernunftwidrig, auf grober Selbsttäuschung beruhend erklären. Am alten Reichstagsgebäude in Berlin stand der Spruch zu lesen: „Das heiligste Recht einer Nation ist das, als solche zu bestehen und anerkannt zu werden." Hier ist offenbar nicht bloß vom Rechte der deutschen, sondern von dem jeder Nation die Rede, und dieses Recht kann nur ein natürliches sein. Man setzt also als selbstverständlich voraus, daß es ein Naturrecht gebe. — Es sind lange Kontroversen darüber geführt worden in Deutschland, ob der Staat das Recht habe, die Kinder dissidenter Eltern zur Teilnahme am Religionsunterricht in der Schule zu zwingen.. Die meisten verneinen diese Frage, und mit Recht. Aber hätte überhaupt die Kontroverse einen Sinn, wenn es nur positives Recht gäbe? Denn es handelt sich nicht bloß um die Frage, ob Deutschland oder Frankreich dieses Recht habe, sondern der Staat überhaupt.

Lange Zeit haben auch lebhafte Erörterungen über die Frage stattgefunden, ob jeder Mensch ein Recht auf Arbeit habe; ob der Arbeiter ein Recht auf den vollen Arbeitsertrag habe[1], ob ihm ein Recht an der produzierten Ware zukomme u. dgl. Namentlich ist heftig gestritten worden und wird noch gestritten über die Frage nach dem gerechten Lohn. Daß jeder Arbeiter ein Recht habe auf den seiner Arbeit entsprechenden Lohn, daran zweifelt kein Vernünftiger, obwohl weder Gesetz noch Gewohnheit ein solches Recht begründen; aber welches dieser der natürlichen Gerechtigkeit entsprechende Lohn sei, darüber wird gestritten. Wo natürliche Pflicht der Gerechtigkeit, da ist auch ein natürliches Recht, weil sich Recht und Rechtspflicht gegenseitig bedingen.

Auch die Art und Weise, wie die Strafrechtspflege in allen Staaten gehandhabt wird, läßt sich vom rechtspositivistischen Standpunkte

[1] Vgl. z. B. Menger, Das Recht auf den vollen Arbeitsertrag (1891).

nicht erklären. Der § 260 des Strafgesetzbuches für das Deutsche Reich bestimmt: „Wer die Hehlerei gewerbs- oder gewohnheitsmäßig betreibt, wird mit Zuchthaus bis zu zehn Jahren bestraft." Der Richter hat also das Strafmaß zu bestimmen; er kann den Delinquenten mit einem oder fünf oder sechs oder zehn Jahren Zuchthaus bestrafen. Will das Gesetz hier etwa die Willkür des Richters sanktionieren? Gewiß nicht. Der Richter soll nach Maßgabe der konkreten Schuld mit Berücksichtigung aller Umstände das Strafmaß bestimmen. Ist die Schuld größer, soll er ein größeres Strafmaß festsetzen, sonst ein kleineres. Es wird also hier — und dasselbe gilt von allen Strafgesetzen — der allgemeine Rechtsgrundsatz vorausgesetzt, die Strafe müsse der Schuld proportioniert sein. Nur deshalb setzt der Gesetzgeber das Maß der Strafe nicht mathematisch fest, weil die Schuld in concreto eine sehr verschiedene sein kann und es deshalb ungerecht wäre, ein und dieselbe Strafe für alle Fälle festzusetzen.

So könnten wir Tausende von Beispielen anführen, in denen sich unzweifelhaft die allgemeine Überzeugung vom Dasein natürlicher Rechtsgrundsätze und Rechte kundgibt. Ist ja diese Überzeugung so tief und untilgbar in der Natur begründet, daß nach Bergbohms Klage selbst die heftigsten Gegner des Naturrechts sich in dessen Netze verstricken lassen. Er ist den Spuren des Naturrechts bei den neueren Rechtsphilosophen und Juristen nachgegangen und hat gefunden, daß das Naturrecht noch immer in fast allen Werken sein Unwesen treibe, daß fast alle Theorien vom naturrechtlichen „Gift" infiziert seien. „Der Glaube an ein Recht außer dem positiven ist noch keineswegs erloschen, sondern steht vielmehr in voller Blüte. Nicht allein, daß Philosophen, Ethiker, Nationalökonomen, Staatsgelehrte ihm anhängen — in den rechtsphilosophischen Werken herrscht er schlechthin vor, in dem übrigen Schrifttum der juridischen Wissenschaften ist er reichlich vertreten: Die Literatur fast der ganzen Kulturwelt ist vom Naturrecht durchsetzt[1]." Bergbohm hat einen wahren Vernichtungskrieg gegen das Naturrecht unternommen. Aber hätte ihn nicht schon die Tatsache wankend machen sollen, die er ausführlich beweist, daß selbst die Gegner des Naturrechts immer wieder in naturrechtliche Bahnen geraten? Ist das nicht ein Beweis, daß das Naturrecht tiefere und unausrottbarere Wurzeln hat, als Bergbohm anzunehmen scheint? Ja, eine tückische Ironie des Schicksals will, daß Bergbohm selbst von Neukamp auf naturrechtlichen Pfaden ertappt worden ist[2].

---

[1] Jurisprudenz und Rechtsphilosophie, 233.

[2] Neukamp, Einleitung in eine Entwicklungsgeschichte des Rechts, 29. Nach J. Kohler (Lehrbuch der Rechtsphilosophie[2], S. 53) hat die Polemik Bergbohms gegen das Naturrecht „nur die Bedeutung, daß sie die völlige Unhaltbarkeit des Rechtspositivismus dargelegt hat."

§ 3. Widerlegung einiger Einwendungen.

Viele Einwendungen gegen das Naturrecht erledigen sich durch unsere Darlegung und Begründung des Naturrechts von selbst. Einige bedürfen aber noch einer eigenen Besprechung.

1. Nach Stahl ist das sogenannte „Naturrecht" kein wahres Recht, weil es „weder die erforderliche Bestimmtheit (Präzisierung) noch die bindende Kraft des Rechts" hat[1]. Was das letztere angeht, so beruht die Einwendung nur auf der irrigen Auffassung, die Erzwingbarkeit gehöre zum Wesen des Rechts. Gleichwie die übrigen natürlichen Sittengebote, z. B. die Gebote der Gottes- und Nächstenliebe, der Keuschheit, Mäßigkeit usw., unabhängig von positiven Gesetzen wahrhaft im Gewissen bindende Kraft haben, so auch die natürlichen Rechtsgebote: Du sollst jedem das Seinige geben, du sollst nicht töten usw. — Was den Mangel des Naturrechts an der erforderlichen Bestimmtheit oder Präzisierung betrifft, so liegt die Antwort zum großen Teil schon im Gesagten. Zum Naturrecht gehören nur die allgemeinen Rechtsgrundsätze samt den notwendigen und sicheren Schlußfolgerungen daraus, und diese sind klar und bestimmt. Daß man nicht töten, stehlen, verleumden, daß man der rechtmäßigen Obrigkeit gehorchen, die Verträge halten solle u. dgl., sieht jeder und bedarf keiner weiteren Bestimmung. Was dagegen durch das Naturrecht nicht genügend bestimmt ist, gilt erst dann als Recht, wenn das positive Gesetz diese Bestimmung getroffen hat. Gerade auf der Notwendigkeit dieser näheren Bestimmungen beruht hauptsächlich die Notwendigkeit der öffentlichen Autorität.

2. „Aber", wendet Stahl weiter ein, „es darf die Obrigkeit nur das positive Recht handhaben, nicht das Naturrecht. Es darf insbesondere der Richter nicht nach Naturrecht entscheiden, sei es gegen das positive Recht oder sei es auch nur in Ergänzung des positiven Rechts (subsidiär). Die Anwendung des Naturrechts in den Gerichten ist schon tatsächlich nicht ausführbar. Sie scheitert ja an dem Mangel der Objektivität, der gemeinsam gleichmäßigen Anerkennung und jenem Mangel der Präzisierung. Der Richter wäre damit nur an sein Urteil gewiesen, was er für Naturrecht hält; im besten Falle würde er daher nur als Individuum (als bloßer Schiedsrichter) sprechen, statt als wirklicher Richter, d. i. als Organ und Repräsentant des nationalen rechtlichen Urteils[2]."

Wir entgegnen: Man muß unterscheiden zwischen dem obersten Richter, der zugleich Gesetzgeber ist, und den andern Richtern, die bloß angestellte Beamte sind. Der Gesetzgeber muß bei

[1] Philosophie des Rechts, II, 1, 221.
[2] Philosophie des Rechts, II, 1, 222.

Erlaß seiner Gesetze auf das Naturrecht Rücksicht nehmen, und ein wahrhaft nur das Gemeinwohl bezweckender Gesetzgeber tut das von selbst, auch wenn er nicht ausdrücklich daran denkt. Das natürliche Rechtsgefühl[1] sagt ihm, was er gebieten bezw. verbieten darf und was nicht. Ein Gesetz, das offenbar im Widerspruch steht mit den Forderungen der natürlichen Gerechtigkeit oder überhaupt des natürlichen Sittengesetzes, hat keinerlei verpflichtende Kraft und mithin auch bloß den Schein eines Gesetzes.

Die übrigen Richter aber, die bloß angestellte Beamte sind und *vertragsmäßig* nach den positiven Gesetzen zu urteilen haben, dürfen allerdings nie *gegen* das bestehende positive Gesetz urteilen. Dennoch hat auch für sie das Naturrecht seine Kraft, weil es die beständige, unentbehrliche Grundlage des positiven Rechts ist. Man nehme die natürlichen Rechtsgrundsätze hinweg, z. B. den Grundsatz: Man soll der rechtmäßigen Obrigkeit gehorchen, man soll jedem das Seinige geben usw. — und sofort verlieren alle positiven Gesetze ihre verpflichtende Kraft.

Außerdem müssen die Richter darauf achten, daß die Gesetze, nach denen sie richten sollen, nicht offenbar ungerecht seien. Ist die Ungerechtigkeit des Gesetzes bloß zweifelhaft, so darf der Richter im allgemeinen nach dem Gesetze entscheiden. Liegt aber die Ungerechtigkeit des Gesetzes offen zutage, so darf er nicht zur Ausführung desselben mitwirken. Die natürliche Rechtsordnung bildet die unübersteigliche Schranke der positiven. Es kann vorkommen, daß offenbar ungerechte, nur zur Bedrückung mißliebiger Minderheiten bestimmte Gesetze erlassen werden, zu deren Ausführung niemand mitwirken darf, ohne Mitschuldiger zu werden. In solchen Fällen muß der gewissenhafte Richter das Richteramt ablehnen. *Stammler* scheint zu meinen, dem Juristen, als Techniker, dem seine Aufgabe der praktischen Durchführung bestimmter Rechtsordnung genau gegeben sei, bleibe in Fällen eines Konfliktes zwischen Gewissenspflicht und einem positiven Gesetze nichts übrig, als einfach jener Weisung zu folgen, solange sie bestehe[2]. Derselben Ansicht sind Stahl und Bergbohm. Diese Meinung ist unhaltbar; kein Mann von Charakter wird sie befolgen. Wir hätten einmal sehen mögen, was

---

[1] Unter *Rechtsgefühl* hat man nicht ein eigenes, von der Vernunft verschiedenes Vermögen zu verstehen. Es ist nur die Vernunft selbst, insofern sie unwillkürlich unser Handeln an dem Maßstabe der allgemeinen, von selbst einleuchtenden Rechtsgrundsätze beurteilt und für recht oder unrecht erklärt. Man kann es auch das Gewissen auf dem Gebiete des Rechts nennen. Wie das Sittlichkeitsgefühl oder das Gewissen überhaupt, so kann auch das Rechtsgefühl durch häufiges Zuwiderhandeln abgestumpft, durch gewissenhafte Befolgung geschärft werden.

[2] Wirtschaft und Recht, 523.

Stahl dazu gesagt haben würde, wenn man in Preußen im Jahre 1850 das Gesetz erlassen hätte: „Jeder von jüdischen Eltern Abstammende soll gesteinigt werden." Ob er wohl so pathetisch ausgerufen hätte: „Es dürfen die Untertanen, einzeln oder in Masse, sich nicht wider das positive Recht setzen, gestützt auf Naturrecht, das ist der Frevel der Revolution[1]." Daraus, daß man ein Gesetz als verwerflich und nichtig erklärt, folgt jedoch nicht, daß man sich mit Gewalt der Obrigkeit widersetzen dürfe, sondern nur, daß man ihm nicht zu gehorchen verpflichtet ist und nicht zu seiner Ausführung mitwirken darf. Stahl wäre vielleicht der erste gewesen, der ein solches Gesetz als eine himmelschreiende Ungerechtigkeit gebrandmarkt hätte. Seien wir also froh, daß wir gewisse natürliche Rechte besitzen, die uns nicht durch einen beliebigen Paragraphen von einer rücksichtslosen fanatischen Mehrheit wegdekretiert werden können.

Auch Stahl zeigt, wie die Rechtspositivisten immer wieder in das Naturrecht zurückfallen. Er behauptet kühn[1], es habe „jeder Mensch ein Recht darauf, keinen andern Normen unterworfen zu werden als denen, welche als die gegenständliche Ordnung des Gemeinlebens aufgerichtet, welche von der Obrigkeit sanktioniert sind, als den Normen des positiven Rechts". Woher nimmt jeder Mensch dieses Recht? Es mag sein, daß in vielen Staaten dasselbe durch die Verfassung gewährleistet ist. Aber daß dies bei allen Völkern der Fall sei, ist mehr als fraglich, ist jedenfalls von Stahl nicht bewiesen. Mit welchem Fug kann er also behaupten, jeder Mensch habe ein solches Recht?

3. Noch in einer dritten Weise kommt das Naturrecht auch für den untergeordneten Richter in Betracht. Manche neuere Schriftsteller wollten dem Naturrecht als Hauptaufgabe die Ausfüllung der Lücken des positiven Rechts zuweisen. Daß dieses nicht seine Hauptaufgabe sein kann, haben wir schon früher gezeigt. Allein kann es nicht wenigstens auch die Aufgabe haben, in den Fällen als Rechtsquelle zu funktionieren, wo das positive Recht keine Norm für die Entscheidung bietet oder Lücken aufweist?

Kann man aber überhaupt von Lücken des positiven Rechts reden? Bergbohm behauptet: „Das positive Recht hat überhaupt keine Lücken. Die freundliche Aushilfe, welche es (das Naturrecht) dem positiven Recht verheißt, findet also niemals Gelegenheit, sich zu betätigen[2]."

Daß die positiven Gesetze Lücken aufweisen und in manchen Fällen nicht ausreichen, ist unleugbar. Wie oft werden neue Gesetze erlassen, weil die bisherigen nicht genügen und der Ergänzung bedürfen! Kann

[1] Philosophie des Rechts, II, 1, 223.
[2] Jurisprudenz und Rechtsphilosophie, I, 373.

man nun in solchen Fällen das Naturrecht als subsidiäres Recht zu Hilfe nehmen? Man muß zwischen der Strafrechtspflege und der bürgerlichen Rechtspflege unterscheiden. In der Strafrechtspflege kann in unsern heutigen Kulturstaaten ein Zurückgreifen auf das Naturrecht als subsidiäres Recht nicht stattfinden. Der Grundsatz: nulla poena sine lege ist allgemein anerkannt. Allerdings wenn wir uns in die erste Entstehungszeit der politischen Gemeinwesen zurückversetzen, in denen der Regent Richter und Gesetzgeber in einer Person war, so konnten schon die ersten groben Verbrechen gegen das Gemeinwesen, wie Mord und Ehebruch, ohne Rücksicht auf bereits bestehende positive Gesetze oder Gewohnheitsrechte sofort gestraft werden. Von solchen Fällen kann in unsern heutigen Staaten mit ihren wohlausgearbeiteten Strafgesetzbüchern keine Rede mehr sein. Wird also jemand eines Vergehens beschuldigt, auf das keiner der bestehenden Strafparagraphen paßt, so muß ihn der Richter freisprechen. Man kann das wohl eine Lücke in der Gesetzgebung nennen, aber ein Rekurs auf das Naturrecht ist unmöglich.

Anders muß die Antwort lauten für die bürgerliche Rechtspflege. Wenn zwei streitende Parteien vor Gericht erscheinen, kann sie der Richter nicht mit dem Bemerken zurückweisen: Ich finde für euern Fall kein zutreffendes Gesetz, ich kann euch nicht helfen. Nein, er muß den Fall entscheiden, um den Streit aus der Welt zu schaffen, und findet er in den positiven Gesetzen keine Anhaltspunkte, um wenigstens nach Analogie eine Entscheidung zu treffen, so muß er auf die Grundsätze der natürlichen Gerechtigkeit und Billigkeit zurückgreifen und das festsetzen, was diesen unter den vorliegenden Umständen am meisten entspricht.

Die römischen Juristen greifen unzähligemal in ihren Entscheidungen auf die aequitas oder das ius naturale oder die humanitas und benignitas zurück. In vielen Fällen wurde der Richter geradezu vom Gesetze angewiesen, nach Maßgabe der natürlichen Billigkeit zu entscheiden. Dies geschieht z. B. bei den actiones in aequum et bonum conceptae durch die Formeln: quantum ob eam rem aequum iudici videbitur oder quanti bonum aequum iudici videbitur u. dgl.[1] Auch der französische Code civil bestimmt in Artikel 4, daß jeder Richter, der unter dem Vorwand des Stillschweigens oder der Unklarheit der Gesetze ein Urteil ablehne, als der Rechtsverweigerung schuldig angeklagt werden könne. Als man in den Beratungen dieses Artikels einwendete, das Gesetz könne unmöglich alle Fälle voraussehen, wurde erwidert: Wenn der Richter im Gesetzbuch keine Regeln findet, die ihm zur Entscheidung dienen können, so solle er zu den Grundsätzen der natürlichen Billigkeit seine Zuflucht nehmen (S'il ne trouve pas dans la loi des règles pour décider, il doit recourir à l'équité naturelle). Bergbohm[2]

[1] Vgl. Voigt, Die Lehre vom ius naturale, aequum et bonum usw., 389.
[2] Jurisprudenz und Rechtsphilosophie, I, 183.

leugnet, daß mit dieser équité naturelle ein subsidiäres Recht anerkannt sei, aber er bringt keine Beweise für seine Behauptung. Eine Regel, die man in Ermangelung positiver Gesetze zur Entscheidung herbeizieht, ist ein subsidiäres Recht.

Wie das französische, so schreibt auch das österreichische Bürgerliche Gesetzbuch vom Jahre 1811 (Art. 7) vor, die natürlichen Rechtsgrundsätze zur Erklärung und Ergänzung des positiven Rechts, besonders im Falle von Antinomien, herbeizuziehen, desgleichen das italienische Zivilgesetzbuch[1], das badische Landrecht vom Jahr 1809. Die Praxis, meint Bergbohm, scheint von der schwankenden Stütze des Naturrechts niemals ausdrücklich Gebrauch gemacht zu haben. Das trifft in seiner Allgemeinheit nicht zu. Das deutsche Reichsgericht sagt in einem Urteil vom 10. Juli 1886[2] (es handelt sich um eine Rechtsverletzung durch Änderung des Titelblattes einer Liedersammlung), der Autor habe auf Geltung und Wirkung des individuellen Charakters seiner Geistesarbeit ein *natürliches* Recht. So wie dem deutschen Reichsgericht wird es wohl auch andern Gerichten ergehen, daß sie oft unwillkürlich und unbewußt dem Naturrecht huldigen[3].

Viertes Kapitel.

Verhältnis des Rechts zur sittlichen Ordnung.

Hand in Hand mit der Ansicht, welche das Wesen des Rechts in der Zwangsbefugnis aufgehen ließ, ging die Anschauung, Recht und Sittlichkeit seien zwei vollständig getrennte, voneinander *unabhängige Gebiete*; das Recht bewahre auch dann noch seine Geltung, wenn es mit den sittlichen Gesetzen direkt im Widerspruch stehe. Dieser Meinung entsprechend betrachtete man die Rechtslehre und Sittenlehre (Tugendlehre) als zwei getrennte Wissenschaften.

Fr. J. Stahl suchte zuerst wieder das Recht mit der Sittlichkeit in Verbindung zu bringen. Mit größerem Erfolg waren *Ahrens* (im Anschluß an Krause), *H. Ulrici* und *Ad. Trendelenburg* in dieser Richtung tätig. Letzterer baute sein Naturrecht wieder „auf dem Grunde der Ethik" auf. Auch *Herbart* hat durch seine übrigens unhaltbare Herleitung des Rechts aus den sittlichen Ideen wenigstens indirekt einen Umschwung in den hergebrachten Ansichten angebahnt. Viele erkannten, daß die Rechtsphilosophie seit Kant sich auf einer falschen Fährte befinde.

---

[1] Vgl. G. Del Vecchio, Sui Principi generali del diritto, Modena 1921, p. 7.

[2] Entscheidungen in Zivilsachen, XVIII (1887), Nr. 4, S. 18.

[3] Viele Einwendungen gegen das Naturrecht hat Bergbohm zusammengetragen. Vgl. darüber „Recht, Naturrecht und positives Recht, S. 293 ff.

§ 1. Die letzte Quelle jedes Rechts ist Gott.

Alles Recht stammt wenigstens mittelbar aus dem Willen Gottes.

1. Versteht man unter Recht das objektive Recht oder das Rechtsgesetz, so ergibt sich die Wahrheit dieses Satzes schon aus unsern früheren Ausführungen. Die menschlichen Rechtsgesetze sind wahre, im Gewissen verpflichtende Gesetze und nicht bloß Zwangsmaßregeln. Nun aber haben alle menschlichen Gesetze wenigstens mittelbar ihre verpflichtende Kraft aus dem natürlichen Sittengesetz (S. 472), und dieses hat seine Verpflichtung unmittelbar von dem göttlichen Willen. Also haben alle Rechtsgesetze ihre letzte, entfernte Wurzel im göttlichen Willen.

Wir behaupten nicht, daß alle Rechtsgesetze unmittelbar göttliche Willensäußerungen seien oder gar auf einer übernatürlichen Offenbarung beruhen[1]. Die menschlichen Gesetze haben ihre unmittelbare Quelle im Willen des menschlichen Gesetzgebers. Wenn ich aber frage: Warum bin ich im Gewissen verpflichtet, den rechtmäßigen Gesetzen der Obrigkeit zu gehorchen? so muß die Antwort lauten: Weil dieses eine Forderung des natürlichen Sittengesetzes ist. Dieses bildet die unentbehrliche Grundlage jedes menschlichen Gesetzes.

2. Wird das Recht im subjektiven Sinne als Rechtsbefugnis genommen, so ist es, wie schon oben (S. 521) bemerkt wurde, der Ausfluß eines im Gewissen verpflichtenden Gesetzes. Denn nur auf Grund eines Gesetzes kann jemand eine Befugnis haben, die andere zu respektieren gehalten sind. Das Recht hat notwendig die Rechtspflicht zum Korrelat, so daß ein Recht ohne entsprechende Rechtspflicht nicht denkbar ist. Was nützte mir das Recht auf mein Leben, wenn die andern nicht im Gewissen gebunden wären, es zu achten? Die Pflicht ist aber die Wirkung eines Gesetzes, also auch das ihr entsprechende Recht.

Wenn jemand eine Rechtsforderung an uns stellt, so sind wir berechtigt, nach dem Grunde seiner Forderung zu fragen. Zuerst wird er vielleicht mit dem Hinweis auf eine Tatsache antworten, z. B. daß er eine Sache gekauft oder geerbt habe. Das sind aber nur Tatsachen, die aus sich allein keine Rechtspflicht erzeugen können. Wenn ich nun weiter frage, warum ich denn auf Grund solcher Tatsachen verpflichtet sei, die Forderung des andern als berechtigt anzuerkennen, so muß er auf ein höheres sittliches Gesetz und in letzter Linie auf das natürliche

[1] Ganz unrichtig ist die Behauptung Stammlers (Wirtschaft und Recht, 170), nach dem „Thomismus" (d. h. nach katholischer Lehre) sei das ius naturae einfach als Ausfluß göttlichen geoffenbarten Befehles zu fassen und mithin nach den Normen der Bibel und den Lehren der Kirche inhaltlich einzusehen!

Sittengesetz zurückgreifen. Hier liegt die Wurzel jeder menschlichen Rechtsbefugnis.

§ 2. Das Recht ist ein wesentlicher Teil der sittlichen Ordnung.

1. Zur sittlichen Ordnung gehört alles, was erforderlich ist, damit die freien Handlungen der Menschen gut und wohlgeordnet seien. Das ergibt sich aus dem Begriff des Sittlichen im weiteren Sinne (S. 161) und aus dem Wesen des Naturgesetzes (S. 385). Das Naturgesetz schreibt dem Menschen alles vor, was notwendig ist, damit er sowohl in bezug auf Gott, als sich selbst und den Nebenmenschen wohlgeordnet sei. Zu dieser Ordnung gehört aber auch die Rechtsordnung als notwendiger Bestandteil. Denn der Mensch ist seiner Natur nach ein gesellschaftliches Wesen. Mithin ist ihm alles angemessen und gut, was zur Erhaltung der menschlichen Gesellschaft nötig ist, dagegen alles unangemessen und schlecht, was sich mit dem Bestande der Gesellschaft nicht verträgt. Dazu gehört, daß man jedem das Seine gebe, daß man niemand Unrecht zufüge, daß man nicht töte, stehle, betrüge, daß man die eingegangenen Verträge halte u. dgl. Wer möchte nun aber bezweifeln, daß dieses alles eigentliche Rechtspflichten sind und ihre Übertretung eine Rechtsverletzung ist[1]?

2. Wie der Begriff der sittlichen Ordnung, so zeigt auch der *Rechtsbegriff*, daß die Rechtsordnung zur sittlichen Ordnung gehört. Das Recht hat eine dreifache Bedeutung (S. 517 ff.). Es bedeutet zunächst das *Seinige* oder das, was man andern als das Ihrige schuldet. Dieses ist aber der Gegenstand einer der hauptsächlichsten sittlichen Tugenden: der Gerechtigkeit. Wer andern nicht das Ihrige gibt, versündigt sich gegen die Gerechtigkeit und verletzt die sittliche Ordnung. Das Recht bedeutet ferner das *Rechtsgesetz*. Dieses aber wird aus dem natürlichen Sittengesetze abgeleitet, sei es durch Schlußfolgerung oder nähere Bestimmung (S. 469 u. 473). In beiden Fällen ist es ein Ausfluß des Naturgesetzes und kann nicht ohne Verletzung der Gewissenspflicht und der sittlichen Ordnung übertreten werden. Zwar ist nicht jedes sittliche Gesetz ein Rechtsgesetz, wohl aber ist jedes Rechtsgesetz ein sittliches Gesetz. Endlich bedeutet das Recht die *moralische Befugnis*. Auch in diesem Sinne gehört es zur sittlichen Ordnung, weil es die Wirkung eines sittlichen Gesetzes ist und notwendig in andern eine Rechtspflicht,

[1] S. Thom., C. gent., l. 3, c. 129: Est homini naturale quod sit animal sociale . . . Ea igitur sine quibus societas humana conservari non potest, sunt homini naturaliter convenientia. Huiusmodi autem sunt, unicuique quod suum est conservare et ab iniuriis abstinere. Sunt igitur aliqua in actibus humanis naturaliter recta.

d. h. eine sittliche oder Gewissenspflicht voraussetzt. Außerdem wird auch der Gebrauch dieses Rechts durch die sittlichen Gesetze geregelt. Leugnet man den sittlichen Charakter der Rechtspflichten, so wird die ganze Rechtsordnung ihrer Würde und ihres Adels beraubt und zu einer Summe von Zwangsmaßregeln, zu einem Polizeisystem herabgewürdigt[1].

3. Auch von seiten des *Zweckes* stellt sich das Recht als Glied der sittlichen Ordnung dar. Der Mensch soll seinen Schöpfer verherrlichen, sowohl direkt durch die Gottesverehrung als indirekt durch Entfaltung seiner geistigen und leiblichen Kräfte in der gesellschaftlichen Lebensstellung, die ihm die Vorsehung anweist. Durch die Erfüllung dieser Aufgaben wirkt er zugleich sein ewiges Heil. Zur Lösung dieser Aufgabe bedurfte er mancher Mittel: geistiger und leiblicher Kräfte und Fähigkeiten und auch äußerer Dinge, die ihm zu seiner Erhaltung und zur Erfüllung seiner Pflichten notwendig sind. Mit solchen Mitteln hat ihn der Schöpfer entweder direkt selbst versehen durch die inneren Kräfte des Leibes und der Seele, oder er hat ihm die Möglichkeit gegeben, sie durch eigenes Schaffen zu erwerben und der Erde abzuringen.

Damit nun der Mensch im Gebrauche dieser Mittel *unabhängig und selbständig sei und frei die ihm gestellte sittliche Aufgabe lösen könne*, ist ihm das *Recht* verliehen, d. h. die Befugnis, andere von dem Gebrauche dieser Mittel auszuschließen. Das ist der Grund des ursprünglichsten und notwendigsten menschlichen Rechts, des Rechts der ausgleichenden Gerechtigkeit. Weil aber die Menschen geordnet zusammenleben und sich gegenseitig in ihrer Aufgabe unterstützen sollen, so bedarf es einer menschlichen Autorität, welche die einzelnen in ihren Rechten schützt und alle zum geordneten Zusammenwirken leitet. Auch diese Autorität hat Mittel notwendig zur Lösung ihrer Aufgabe, und hierzu gehört vor allem das Recht, von den einzelnen zum Zwecke des Gesamtwohles Gehorsam zu fordern.

So gehört also die Rechtsordnung als *integrierender Teil zur gesamten sittlichen Ordnung*, deren Verwirklichung der Schöpfer von dem Menschengeschlechte hier auf Erden verlangt. Wie die übrige sittliche Ordnung, hat auch die Rechtsordnung ihre Wurzel im weltordnenden Vernunftwillen Gottes; die Erfüllung der göttlichen Ab-

[1] Treffend sagt *Ulrici* (Naturrecht, 219): „Ist das Recht nur Recht, unterschieden von Willkür und Gewalt, wenn und soweit es eine den Willen *verpflichtende* Kraft in sich trägt, so stellt sich jeder, der von Recht spricht und weiß, was er sagt, auf den *ethischen Standpunkt*, auf den Boden des *Seinsollenden*. Alle naturalistischen und materialistischen Doktrinen können daher nur durch Inkonsequenz, durch Unklarheit und Konfusion oder durch sophistische Erschleichungen vor der Identifizierung von Recht und Gewalt sich schützen."

sichten ist ihr Ziel, und am göttlichen Willen hat sie auch ihre Schranke, welche sie nicht überschreiten darf.

Obwohl aber die Rechtsordnung zur sittlichen Ordnung gehört, so ist sie nur ein Teil derselben, und zwar der dienende Teil, der sich zu der übrigen sittlichen Ordnung wie das Mittel zum Zweck verhält. Direkt um ihrer selbst willen beabsichtigt der Schöpfer die freie sittliche Tat. Der Mensch soll frei seine Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst und die rein sittlichen Pflichten der Liebe und Pietät gegen andere erfüllen können. Damit dieser Zweck in der Gesellschaft ereicht werde, bedarf es der Rechtsordnung. Diese ist also von Gott gewollt, aber als Mittel zur freien Erfüllung der rein sittlichen Pflichten. Sie bildet sozusagen die notwendige soziale Grundlage, auf der jeder frei seine Pflichten erfüllen soll.

4. Wenn aber die Rechtsordnung als Teil zur sittlichen Ordnung gehört, wie läßt es sich dann erklären, daß dem Rechtsgesetz durch bloße äußere Erfüllung (Legalität) Genüge geschieht, während es doch bei der sittlichen Ordnung hauptsächlich auf die Gesinnung ankommt? Diese Einwendung ist oft als Waffe gegen die Zugehörigkeit des Rechts zur sittlichen Ordnung gebraucht worden. Aber mit Unrecht. Wenn auch dem Rechtsgesetz durch bloß äußere Erfüllung an und für sich Genüge geschieht, so bleibt doch wahr, daß es zu dieser äußeren Leistung im Gewissen verpflichtet. Dem menschlichen Gesetze genügt, wer die Schulden und die gebührenden Steuern bezahlt. Aus welcher Absicht dies geschehe, ist ihm gleichgültig. Aber nichtsdestoweniger verpflichtet es im Gewissen zu diesen Leistungen, so daß derjenige, welcher sie unterläßt, sich eine Schuld gegen die Gerechtigkeit zuzieht, also die sittliche Ordnung verletzt.

Das Rechtsgesetz hängt ferner mit der sittlichen Ordnung dadurch zusammen, daß es nie etwas vorschreiben kann, was seiner Natur nach unsittlich und ungerecht ist. Denn es ist ein Widerspruch, daß es eine Gewissenspflicht zu etwas sittlich Verwerflichem gebe (S. 474 ff.)[1].

Auch das allgemeine Verfahren der staatlichen Gesetze berücksichtigt den sittlichen Charakter der Handlung. Das Strafrecht bemißt die Strafe nach dem Maße der Schuld. Warum wird der Mord anders bestraft als der Totschlag? Die äußere Gesetzesübertretung ist in beiden Fällen dieselbe. Warum wird trotzdem eine verschiedene Strafe verhängt? Weil in einem Falle die Schuld eine viel größere

[1] S. Thom., S. th. 2, 2, q. 57, a. 2 ad 2: Si aliquid de se habet repugnantiam ad ius naturale, non potest humana voluntate fieri iustum, puta si statuatur quod liceat furari vel adulterium committere. Unde dicitur Is 10, 1: Vae qui condunt leges iniquas.

ist als im andern. Auch im bürgerlichen Rechte wird oft auf die Gesinnung Rücksicht genommen[1]. So wird z. B. bei vielen Rechtsgeschäften unterschieden, ob Fahrlässigkeit vorliege oder nicht, ob die Fahrlässigkeit eine grobe gewesen sei oder nicht, bei andern wird nach der Absicht geforscht; bei der Ersitzung oder Verjährung wird von seiten des Ersitzers der gute Glaube vorausgesetzt.

Wir haben oben zugegeben, daß dem menschlichen Rechtsgesetze durch bloß äußere Erfüllung des Gebotenen Genüge geschehe. In bezug auf die natürlichen Rechtsgesetze ist aber außerdem erfordert, daß auch die Gesinnung den Rechtsforderungen wenigstens nicht widerspreche. Durch rein innere Akte kann man gegen die Gerechtigkeit fehlen. Das gilt wenigstens von den ungerechten Urteilen über andere, ja in gewissem Sinne (indirekt) auch von den Willensakten, die eine Rechtsverletzung zum Gegenstand haben. Wer in seinem Herzen einen Ehebruch, Diebstahl oder Mord beschließt, wird dadurch schon der Rechtsverletzung vor Gott schuldig (S. 320).

5. Nicht selten wendet man auch die Erzwingbarkeit der Rechtspflicht gegen die Zugehörigkeit des Rechts zur sittlichen Ordnung ein. Die sittlichen Pflichten lassen sich nicht erzwingen, also können die erzwingbaren Rechtspflichten nicht sittliche Pflichten sein. Aber wenn man behauptet, die sittlichen Pflichten seien nicht erzwingbar, so versteht man darunter entweder alle sittlichen Pflichten oder bloß die rein sittlichen Pflichten, die sich nicht auf das beziehen, was man andern als das Ihrige schuldet. Im letzteren Falle läßt sich die Behauptung nicht gegen die Rechtspflichten verwerten, im ersteren Falle ist sie eine petitio principii.

Oder widerspricht etwa die Erzwingbarkeit dem Begriffe der Gewissenspflicht? Allerdings läßt sich die innere Gesinnung nicht erzwingen, wohl aber die äußere Leistung. Eben weil die Gerechtigkeitspflicht ihren unmittelbaren Grund nicht in dem hat, was der Mensch sich selbst, sondern in dem, was er andern als das Ihrige schuldet, muß diesen die Befugnis zustehen, nötigenfalls

[1] Im deutschen Bürgerlichen Gesetzbuch ist erfreulicherweise der Zusammenhang der rechtlichen mit der sittlichen Ordnung vielfach anerkannt. Vgl. Stammler, Die Bedeutung des Deutschen Bürgerlichen Gesetzbuches für den Fortschritt der Kultur und O. v. Gierke, „Recht und Sittlichkeit" in der Zeitschrift Logos, Bd. VI (1916—1917), S. 211 ff. Es erklärt z. B. in § 138: „Ein Rechtsgeschäft, das gegen die guten Sitten verstößt, ist nichtig"; § 142: „Der Schuldner ist verpflichtet, die Leistung so zu bewirken, wie es Treu und Glauben mit Rücksicht auf die Verkehrssitte erfordern"; § 534: „Schenkungen, durch die einer sittlichen Pflicht oder einer auf den Anstand zu nehmenden Rücksicht entsprochen wird, unterliegen nicht der Rückforderung und dem Widerrufe." Vgl. noch § 137, § 530 usw.

mit Zwang ihre Forderung durchzusetzen. Daraus folgt nicht, daß die Rechtspflicht nicht eine wahre Gewissenspflicht sei. Wer ungerecht entwendetes Gut nicht zurückerstattet, verletzt eine Gewissenspflicht. Trotzdem oder vielmehr eben deshalb kann die Polizei dem säumigen Willen zu Hilfe kommen. Indirekt kommt diese Erzwingbarkeit auch der inneren Gesinnung zu statten. Denn der Zwang hindert nicht bloß viele böse Handlungen, sondern bewirkt auch häufig, daß das Gute, welches anfangs bloß aus Furcht vor Zwang geschieht, allmählich aus innerer Gesinnung hervorgeht.

6. J. G. Fichte[1] sucht die Trennung des Rechts von der sittlichen Ordnung durch den Hinweis zu rechtfertigen, daß das subjektive Recht oft den sittlichen Forderungen widersprechen kann. Jemand kann z. B. das strenge Recht haben, eine arme, zahlungsunfähige Familie aus seinem Hause auszuweisen oder eine Schuld mit Gewalt von einem Verarmten einzutreiben. Und doch kann es eine Pflicht der Nächstenliebe sein, dieses gewaltsame Einschreiten entweder ganz zu unterlassen oder den Unglücklichen wenigstens eine Frist zu gewähren. „Ist denn dann das Sittengesetz, ein und dasselbe Prinzip, nicht mit sich selbst uneins, und gilt zugleich in demselben Falle dasselbe Recht, das es zugleich in demselben Falle aufhebt? Es ist mir keine Ausrede bekannt, die diesem Einwurf etwas Scheinbares entgegengesetzt hätte."

Fichte übersieht die notwendige Unterscheidung zwischen dem Recht und dem Gebrauche des Rechtes. Der unmittelbare Zweck des Rechts ist, dem Menschen die Möglichkeit zu verschaffen, frei seine Pflichten zu erfüllen und über die dazu nötigen Mittel zu verfügen. Damit ist gewiß nicht gesagt, daß schon jeder Gebrauch dieses Rechts ein allseitig sittlich erlaubter sei, sondern bloß, daß dieser Gebrauch nicht gegen die Gerechtigkeit verstoße. Die Rechtsordnung ist bloß ein Teil der sittlichen Ordnung. Damit diese Handlung allseitig sittlich gut sei, genügt nicht, daß sie mit der Rechtsordnung nicht im Widerspruche stehe. Dazu ist vielmehr nötig, daß sie keinem Sittengesetze widerspreche. Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu (S. 327). Daraus, daß ein Pferd nicht blind oder lahm ist, folgt noch nicht, daß es einfachhin fehlerlos sei. So ist es auch in dem angeführten Beispiele. Eine Schuld von seiten eines Verarmten einzutreiben, ist oft unbarmherzig und lieblos, also unerlaubt, obwohl es nicht gegen die ausgleichende Gerechtigkeit verstößt. Darum hört das Recht der freien allseitigen Verfügung über sein Eigentum nicht auf, mit der sittlichen Ordnung übereinzustimmen. Denn dieses will dem Menschen bloß die Möglichkeit verschaffen, frei das sittlich Gute zu tun.

[1] Grundlage des Naturrechts: WW., III, 54.

Es verhält sich mit dem Rechte wie mit der Freiheit überhaupt. Die Freiheit ist uns von Gott nur zum Guten verliehen. Aber weil er will, daß wir das Gute frei vollbringen, läßt er uns auch die Möglichkeit, das Böse zu tun. In ähnlicher Weise gibt uns Gott manche Rechte, damit wir frei das Gute ausüben können. Andere sollen, solange wir uns in den Schranken des Rechts bewegen, nicht in unsere Sphäre störend eingreifen dürfen. Aber sind wir auch dadurch den Menschen gegenüber im Rechte auf unsere Freiheit, so bleiben wir doch Gott gegenüber verantwortlich für den Gebrauch unserer Rechte. Gott wird uns nicht bloß darüber zur Rechenschaft ziehen, ob wir nicht die Gerechtigkeit verletzt, sondern auch, ob wir im Gebrauch der uns verliehenen Rechte die Nächstenliebe, Klugheit, Mäßigkeit usw. beobachtet haben.

Gierke wendet noch ein[1]: Der in der Sitte fortlebende Zweikampf ist vom Gesetz verboten. Und doch empfindet der Offizier, der unter bestimmten Voraussetzungen eine Herausforderung zum Zweikampf ergehen läßt, den Rechtsbruch als Pflicht, auch abgesehen von einer Entscheidung des staatlichen Ehrengerichts. Hier handelt es sich aber nicht um einen objektiven Widerspruch zwischen rechtlicher und sittlicher Forderung, sondern nur um einen Widerspruch zwischen dem Gesetz und dem irrigen Gewissen. Nicht nur das Staatsgesetz, sondern auch das Naturrecht verbietet einen solchen Zweikampf. Derartige auf Irrtum beruhende Konflikte zwischen einem Staatsgesetz und dem irrenden Gewissen können oft vorkommen, auch wenn das Staatsgesetz gerecht ist, aber sie beweisen nicht die objektive Inkongruenz rechtlicher und sittlicher Normen.

§ 3. Schlußfolgerungen aus dem Gesagten.

1. Weil das Recht ein Teil der sittlichen Ordnung ist und die Rechtsgesetze ihre verpflichtende Kraft aus dem Naturgesetze oder dem göttlichen Willen schöpfen, so ist zu einem wahren Rechtsgesetze erfordert, daß es nichts dem natürlichen Sittengesetze Widersprechendes enthält.

Man hat zwar in neuerer Zeit nicht selten zwischen formellem und materiellem Rechte unterschieden und behauptet, ein in den gewöhnlichen Formen erlassenes Gesetz sei formelles Recht, auch wenn es Unerlaubtes und Ungerechtes vorschreibe, also materielles Unrecht sei (S. 475 u. 567). Dementsprechend behauptete man auch, Richter und Beamte seien verpflichtet, jedes formell richtig erlassene Gesetz, was auch immer es vorschreibe, durchzuführen und als rechtskräftiges Gesetz zu behandeln, bis es in den gewöhnlichen

[1] Recht und Sittlichkeit in Logos a. a. O. VI, S. 239.

Rechtsformen wieder aufgehoben sei. Das ist gewiß eine sehr bequeme Lehre, mit der man die Verantwortlichkeit für sein Tun auf andere abwälzen zu können vermeint. Aber sie ist in ihrer Allgemeinheit falsch. Ist das Gesetz nach seinem Inhalt offenbar ungerecht, so ist es nicht nur ohne jede verpflichtende Kraft[1], sondern niemand darf zur Ausführung desselben formell mitwirken, ohne sich einer Ungerechtigkeit schuldig zu machen. Eine solche Mitwirkung aber ist es, wenn jemand einen Unschuldigen auf Grund eines solchen Gesetzes verurteilt und bestraft.

2. Den Anlaß zu dieser Unterscheidung zwischen formellem Recht und materiellem Unrecht hat wohl Fr. J. Stahl gegeben. Der letzte Grund des bindenden Ansehens des Rechts ist nach ihm Gottes Weltordnung. Das Recht selbst aber wird von den Menschen selbständig aufgerichtet. „Gemäß dieser Selbständigkeit kann das Recht geradezu in Widerstreit treten gegen Gottes Weltordnung, der es dienen soll; die menschliche Gemeinschaft, berufen, den Gedanken des Rechts nach Freiheit die bestimmte Gestalt zu geben, kann sie in ihr Gegenteil verkehren, das Ungerechte und Unvernünftige anordnen, und auch in dieser gottwidrigen Beschaffenheit behält das Recht sein bindendes Ansehen[2]."

Da hätten wir also eine göttliche Ermächtigung, sich gegebenenfalls mit Gottes Weltordnung in Widerspruch zu setzen, eine Gewissenspflicht zu gottwidrigem Tun! Und trotzdem soll es die Aufgabe der menschlichen Rechtsordnung sein, die Gedanken des göttlichen Weltplanes in der Gesellschaft zu verwirklichen! Freilich sagt Stahl, die menschliche Gemeinschaft solle schöpferisch den göttlichen Weltplan verwirklichen. Aber kann denn dieses „schöpferisch" bedeuten, sie dürfe sich gegebenenfalls mit den klar erkannten Absichten und Geboten Gottes in Widerspruch setzen? Kann denn Gott einer menschlichen Gewalt die Befugnis geben, uns zu etwas zu verpflichten, was er selbst notwendig durch das Naturgesetz verbietet?

3. Ganz unhaltbar ist nach dem Gesagten die Einteilung der Moralphilosophie in Ethik und Naturrecht oder in die Lehre von der sittlichen Ordnung und der Rechtsordnung (Tugendlehre und Rechtslehre). In diesen Einteilungen ist das zweite Glied schon im

[1] S. Thom., S. th. 2, 2, q. 60, a. 5 ad 1: Si scriptura legis contineat aliquid contra ius naturale, iniusta est nec habet vim obligandi. Unbegreiflich ist, wie Gierke (Das deutsche Genossenschaftsrecht, III, 626 A) schreiben konnte, nach Thomas hätten auch ungerechte Gesetze, „obwohl im Gewissen unverbindlich, formelle Gesetzeskraft". Thomas nennt alle ungerechten Gesetze eine corruptio legis und weiß von einer formellen Gesetzeskraft derartiger Gesetze nichts.

[2] Philosophie des Rechts, II (1854), 221.

ersten enthalten. Sie haben deshalb ungefähr denselben Wert wie die Einteilung der Lehre von den Tieren in Zoologie und Ornithologie. Die sittliche Ordnung enthält die Rechtsordnung schon als Teil, und es ist deshalb fehlerhaft, die letztere als etwas Selbständiges der ersteren gegenüberzustellen.

Kein Mensch wird leugnen, daß die Perspektive ein Teil der Zeichenkunst ist. Weiß ich, daß eine Zeichnung allen künstlerischen Anforderungen entspricht, so kann ich schließen: also sind auch die Regeln der Perspektive beobachtet. Aber daraus, daß dieses letztere der Fall ist, kann ich nicht folgern: also ist die Zeichnung allseitig kunstgerecht. Ganz dasselbe gilt von Sittengesetzen und Rechtsgesetzen. Die letzteren sind ein Teil, die andern das Ganze. Vom Ganzen kann ich auf den Teil schließen, aber nicht umgekehrt. Und wie es unrichtig wäre, die Theorie des Zeichnens in die Zeichenkunst und Perspektive einzuteilen, ebenso ist es verkehrt, die Moralphilosophie einzuteilen in Sittenlehre (Ethik) und Rechtslehre. Die Rechtsphilosophie ist ein Teil der Moralphilophie (Ethik).

Fünftes Kapitel.

Widerlegung einiger unrichtigen Rechtstheorien.

Obwohl wir schon bisher manche irrige Rechtstheorien widerlegten, so blieben doch einige Rechtssysteme unbeachtet, die wegen des Ansehens ihrer Vertreter eine besondere Berücksichtigung verdienen.

§ 1. Die Rechtslehre Kants und Fichtes.

I. Niemand hat in Deutschland, wie auf die Philosophie überhaupt, so namentlich auf die Rechtsphilosophie einen nachhaltigeren Einfluß ausgeübt als der Gründer der kritischen Schule. Er ist es insbesondere, der für lange Zeit hinaus das Recht endgültig von der sittlichen Ordnung losgerissen hat. Vorgebaut hat ihm Chr. Thomasius, und zwar in doppelter Weise. Einmal dadurch, daß er das Naturrecht, welches er noch anerkennt und auf Gottes Gesetz gründet, für ein minder eigentliches Recht erklärt als das von der menschlichen Gesellschaft aufgestellte[1]. Sodann besonders dadurch, daß er das sittlich Gute (honestum) vom Wohlanständigen (decorum) und Gerechten (iustum) unterscheidet und dem sittlich Guten die Bewirkung des inneren

[1] So behauptet er an einer Stelle: Sapiens Deum magis concipit ut doctorem iuris naturae quam ut legislatorem (Fundament. iuris natur. et gent., 1, 5, 46).

Friedens der Seele, dem Rechte aber die Bewahrung des äußeren Friedens als Aufgabe zuweist. Da sich nach Thomasius die Ethik mit dem sittlich Guten, das Naturrecht aber mit dem Gerechten befaßt, so war damit das Naturrecht von der Ethik losgerissen.

Die von Thomasius ausgesprochenen Grundgedanken hat Kant weiterentwickelt und mit seiner Autonomie zu einem ganzen System ausgebaut. Er teilt die „Metaphysik der Sitten" in die Rechtslehre und die Tugendlehre; jene befaßt sich mit den Rechtspflichten, diese mit den Tugendpflichten (sittlichen Pflichten). Rechtspflichten sind solche Pflichten, für die eine äußere Gesetzgebung möglich, Tugendpflichten dagegen solche, für die eine derartige Gesetzgebung nicht möglich ist. Er unterscheidet ferner eine doppelte Gesetzgebung: eine innere, ethische, und eine äußere, juridische. Ethisch ist jene Gesetzgebung, welche eine Handlung zur Pflicht und die Pflicht zur Triebfeder macht; juridisch dagegen jene, welche die Triebfeder nicht im Gesetze mit einschließt, sondern auch eine andere Triebfeder als die der Pflicht zuläßt[1].

Beide Gesetzgebungen stimmen miteinander überein in dem entfernten Zweck. Beide wollen die allgemeine Vernunftordnung verwirklichen, daß der Mensch nie als Mittel zu einem äußeren Zweck gebraucht werde, sondern Selbstzweck und autonom sei. Alle Menschen bringen das unveräußerliche und für alle gleiche Urrecht der Freiheit mit sich in die Gesellschaft.

Sie unterscheiden sich aber mannigfach: vor allem durch den unmittelbaren Zweck. Die juridische Gesetzgebung bezweckt die Freiheit des Menschen in seinem äußeren Handeln im Zusammenleben mit andern, die ethische Gesetzgebung dagegen die innere Freiheit: die Unabhängigkeit von jeder Triebfeder außer der autonomen Pflicht. Dementsprechend definiert Kant das Recht als den „Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann[2]".

Ferner unterscheiden sie sich durch den Gegenstand. Die Rechtsgesetze befassen sich mit dem „äußeren praktischen Verhältnis einer Person gegen eine andere, insofern ihre Handlungen als Fakta aufeinander (mittelbar oder unmittelbar) Einfluß haben können". Die Ethik dagegen umfaßt alle Pflichten des Menschen, mögen sie nun äußere oder innere sein, von der äußeren oder inneren Gesetzgebung herrühren. „So ist es eine äußerliche Pflicht, sein vertragsmäßiges Versprechen zu halten; aber das Gebot, dieses bloß darum zu tun, weil es Pflicht ist, ohne auf eine andere Triebfeder Rücksicht zu nehmen, ist bloß zur inneren Gesetzgebung gehörig[3]." Die äußeren Rechtspflichten werden also indirekt vom Menschen selbst in die ethische Ord-

[1] Rechtslehre: WW., V, 18. [2] Ebd. 30. [3] Ebd. 20.

nung erhoben, weil die Einhaltung der Rechtsordnung ein notwendiges Erfordernis der inneren Freiheit und mithin wie diese ein Postulat der Vernunft ist. Die ethische Gesetzgebung hat einen ausgedehnteren Gegenstand als die juridische, weil diese bloß äußere Handlungen, jene aber auch die Triebfeder vorschreibt.

Verschieden ist auch die Grundlage und Quelle der beiden Gesetzgebungen. Die innere Gesetzgebung besteht in dem kategorischen Imperativ, geht also aus der eigenen Vernunft hervor; die äußere dagegen ist der Ausspruch einer mit Zwangsgewalt ausgerüsteten Autorität. Die letztere verpflichtet nicht direkt aus sich selbst, sondern nur indirekt, insofern jeder sich selbst die Beobachtung der äußeren Gesetzgebung zur Pflicht macht.

Der juridischen Gesetzgebung geschieht endlich Genüge durch bloße Legalität d. h. durch Übereinstimmung der äußeren Handlung mit dem Gesetz ohne Rücksicht auf ihre Triebfeder; die ethische Gesetzgebung dagegen verlangt Moralität, d. h. Vollbringung der Handlung aus der Triebfeder der Pflicht[1].

J. G. Fichte verquickte die Kantsche Rechtslehre mit seinem subjektiven Idealismus.

Das Ich kann sich nicht setzen, ohne sich zugleich als beschränkt und als Individuum zu setzen, somit als eines unter mehreren. Sich setzend setzt es auch andere Iche. Damit ist eine Gemeinschaft freier Iche gegeben. Wo aber eine solche Gemeinschaft besteht, ist notwendig die Freiheit jedes einzelnen Ichs beschränkt. Es kann daher das Ich seine Freiheit gar nicht denken, ohne sie durch die der andern beschränkt zu denken. Der Inbegriff dieser Beschränkungen, worauf die Möglichkeit eines äußeren Zusammenlebens der vielen freien Wesen beruht, ist das Recht. Der höchste Rechtssatz lautet demnach: „Ich muß das freie Wesen außer mir in allen Fällen anerkennen als ein solches, d. h. meine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit seiner Freiheit beschränken[2]." Das „Verhältnis zwischen vernünftigen Wesen, daß jedes seine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit der Freiheit des andern beschränke unter der Bedingung, daß das erstere die seinige gleichfalls durch die des andern beschränke, heißt das Rechtsverhältnis". Das Rechtsgesetz verpflichtet mich also nur bedingungsweise, solange der andere mich auch als freies Wesen behandelt. Tut er es nicht, so spricht er mich von der Verpflichtung los, und das Rechtsgesetz gibt mir ein Zwangsrecht. Die Anwendbarkeit des Rechtsbegriffes fordert mithin die Möglichkeit des Zwangsrechts.

Das Zwangsrecht kann aber nicht den einzelnen überlassen bleiben, sonst wäre für jede Rechtsverletzung eine neue Rechtsverletzung zu fürchten, denn es gibt unverletzliche Urrechte. Was wir hierunter eigentlich zu denken haben, erklärt Fichte nicht näher. Um diese Urrechte wirksam zu schützen, ent-

[1] Ebd. 18.

[2] Grundlage des Naturrechts: WW., III, 52.

steht durch Vertrag der Staat, in welchem sich alle einem gemeinsamen Willen unterwerfen. Dieser Wille ist das Gesetz. Das Gesetz muß mit Zwangsgewalt ausgerüstet sein, und in dieser besteht die (exekutive) Staatsgewalt.

Obwohl auf ganz anderem Standpunkte stehend, kommt doch H. Spencer im wesentlichen zu demselben Rechtsbegriff wie Kant.

Sein Rechtsgrundsatz (Formel der Gerechtigkeit) lautet: „Es steht jedermann frei, zu tun, was er will, soweit er nicht die gleiche Freiheit jedes andern beeinträchtigt[1].“ Um diese Formel vor Mißverständnissen zu schützen, fügt er hinzu, dieselbe setze Tätigkeiten voraus, welche zur Erhaltung und Förderung des eigenen Lebens beitragen. Das meiste, was wir gegen Kant sagen werden, gilt auch gegen Spencer.

II. Beurteilung der Kantschen Rechtslehre[2].

1. Die Ausführungen Kants leiden an großer Unklarheit. Er hält die verschiedenen Arten von Recht nicht auseinander. Die meisten seiner Aufstellungen gelten fast nur vom Recht im objektiven Sinn. Nur so aufgefaßt lassen sie sich irgendwie erklären. Man sehe sich beispielsweise folgende Definition an: „Der Inbegriff der Gesetze, für welche eine äußere Gesetzgebung möglich ist, heißt die Rechtslehre (ius)[3].“ Hier verwechselt übrigens Kant die Lehre vom Rechte mit dem Rechte selbst. Wie läßt es sich ferner reimen, daß Kant behauptet: „Das strikte Recht kann auch als die Möglichkeit eines mit jedermanns Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden durchgängigen wechselseitigen Zwanges vorgestellt werden[4]“, und doch zugleich ein angebornes Urrecht der Freiheit annimmt, das die Individuen unabhängig vom Staate besitzen und in denselben mitbringen? Kant lehrt ja: „Recht und Befugnis, zu zwingen, bedeuten einerlei[5].“ Nun aber entsteht eine solche Zwangsbefugnis nach seiner eigenen Lehre erst durch den Staatsvertrag. Also ist es ein Widerspruch, von einem angebornen Urrecht der Freiheit zu reden.

---

[1] Prinzipien der Ethik, II (1895), 51. Mit Spencer stimmt Baumann überein: Realwissenschaftl. Begründung der Moral, des Rechts und der Gotteslehre (1898), 72: „Das Recht ist ein Inbegriff von Forderungen von Mensch zu Mensch, welche für einen auf möglichste Freiheit aller gegründeten Verkehr unerläßlich sind.“

[2] Die Kantische Rechtsschule hat in Deutschland eine Unzahl von Anhängern gefunden. Eine ausführliche Aufzählung derselben findet sich bei Warnkönig, Rechtsphilosophie, § 48; Meyer, Instit. iur. nat., I, 406. Beispielsweise nennen wir Gros, Lehrbuch des Naturrechts (1802; 6. Aufl., 1841); Droste-Hülshoff, Lehrbuch des Naturrechts (1823); Rotteck, Lehrbuch des Vernunftsrechts (1829). Ein Anhänger der Kantschen Rechtslehre ist auch Erich Cassirer (Naturrecht und Völkerrecht, Berlin 1919), ferner in etwa L. Nelson, vgl. oben S. 313.

[3] Rechtslehre: WW.,V, 29. [4] Ebd. 32. [5] Ebd. 33.

2. Will Kant folgerichtig bleiben, so muß er annehmen, nur die Staatsgewalt oder die Gesamtheit als solche habe Rechtsbefugnisse. Denn das Wesen des Rechts besteht in der „Befugnis, zu zwingen". In einem Staat hat aber, vom Fall der Notwehr abgesehen, nur die Staatsgewalt die Befugnis, zu zwingen. Also hat auch nur sie allein ein (subjektives) Recht. Hiergegen läßt sich nicht einwenden, die Staatsgewalt habe die Zwangsbefugnis zugunsten der Untergebenen. Daraus folgt nicht, daß die Untergebenen selbst die Zwangsbefugnis oder das Recht haben.

3. Die Grundlage und notwendige Voraussetzung der Rechtslehre Kants ist die Autonomie der praktischen Vernunft, deren Unhaltbarkeit schon früher nachgewiesen wurde (S. 248 ff.). Wenn Kant der äußeren Gesetzgebung das Recht abspricht, den Untergebenen eine sittliche, im Gewissen bindende Pflicht aufzuerlegen, so ist dies nur eine Folgerung aus seiner Lehre, die Heteronomie sei mit wahrer Sittlichkeit unverträglich. Dadurch wird die äußere Gesetzgebung zu einer Summe von Zwangsmaßregeln oder Strafandrohungen herabgewürdigt.

4. Die Rechtsordnung hängt wesentlich mit der sittlichen Ordnung zusammen, sie ist ein Teil derselben (S. 578 ff.). Nun aber reißt sie Kant von der sittlichen Ordnung los und erhebt sie zu einem selbständigen Gebiete, das gegebenenfalls mit der sittlichen Ordnung in direkten Widerspruch treten kann. Die Rechtsgesetze sind nach ihm nicht sittliche, im Gewissen verpflichtende Gesetze, sie gehören also nicht als Teil zur sittlichen Ordnung; sie haben ferner ihre letzte Wurzel nicht im natürlichen Sittengesetz und im Willen Gottes, sondern im Willen der Staatsgewalt; sie haben endlich keinen andern Zweck als die Bewirkung der gleichen Freiheit für alle[1]. So ist das Band zwischen der sittlichen und rechtlichen Ordnung zerrissen.

Was speziell den Zweck des Rechts angeht, so ist derselbe nach Kant ein rein negativer. Er besteht nur in der Beseitigung der Hindernisse der gleichen Freiheit für alle. Das Recht ist nur der „Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen bestehen kann". Kant selbst erläutert seinen Gedanken durch die „Analogie der Möglichkeit freier Bewegungen der Körper unter dem Gesetze der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung[2]". Man braucht also nur zu fragen, welche Handlungen lassen sich allgemein ohne Beeinträchtigung der gleichen Freiheit anderer durchführen, um zu wissen, was Recht und Unrecht sei. Man nennt dies die „Maxime der Koexistenz", die bis in die neueste Zeit zahlreiche Anhänger gefunden hat.

---

[1] Vgl. Meyer, Instit. iur. nat., I, 409.

[2] Rechtslehre: WW., V, 33.

5. Die Rechtstheorie Kants führt auch zu unannehmbaren Folgerungen. In der Staatslehre führt sie notwendig zu dem sogenannten *Rechtsschutzstaat*, dessen einzige Aufgabe in dem gleichen Rechtsschutz für alle bestehen soll. Jede positive Förderung des Gemeinwohles durch die Staatsgewalt ist durch diese Theorie ausgeschlossen. Wir werden sie bei Behandlung der Staatslehre im zweiten Bande eingehender widerlegen. Hier genüge die Bemerkung, daß bei voller Harmonie gleicher Freiheit für alle das größte gesellschaftliche Elend herrschen kann. Tatsächlich ist denn auch diese Ansicht im praktischen Staatsleben schon längst und auch in der Theorie fast allseitig aufgegeben.

Noch unhaltbarer womöglich sind die Folgerungen auf sittlichem Gebiete. Ist das Recht nur der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür aller „nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit" zusammen bestehen kann, so hat der Staat kein Recht, Verbrechen gegen die Ehe, die guten Sitten, Selbstmord, Gotteslästerung u. dgl. zu hindern, *sobald alle Beteiligten ihre Einwilligung dazu geben*. Denn unter dieser Voraussetzung kann die Willkür aller nach einem allgemeinen Gesetz zusammen vereinigt werden. Niemandes Freiheit wird durch solche Verbrechen gehindert. Sie sind also nicht unrecht und dürfen nicht verhindert werden.

6. Gegen Kant spricht endlich alles, was wir früher über das *Naturrecht* gesagt haben. Das Naturgesetz enthält wahre *Rechtsgesetze*, d. h. Gesetze, die sich auf die soziale Ordnung der Menschen untereinander beziehen und vorschreiben, was jedem als das Seinige aus Gerechtigkeit gebührt. Es ist also unrichtig, daß bloß die Staatsgesetze wahre Rechtsgesetze seien. Es ist ferner unrichtig, daß die Rechtsgesetze nur auf äußere Handlungen gehen. Das gilt wohl von den staatlichen Gesetzen, aber das natürliche Rechtsgesetz *verbietet* auch rein innerliche Tätigkeiten, so z. B. das freventliche Urteil.

§ 2. Die pantheistische Rechtslehre Schellings und Hegels.

1. Abgesehen von seinen pantheistischen Zutaten ist *Schelling* in der Rechtslehre kaum über die Grundideen Kants hinausgekommen.

Als Grundproblem der Rechtslehre gilt ihm die Frage, wie die Vielheit der Individualwillen mit einem allgemeinen Willen in Einklang gebracht werden könne. Der individuelle Wille strebt nach Uneingeschränktheit. Aber eine solche uneingeschränkte Freiheit ist ohne Aufhebung der Freiheit anderer undenkbar. Während nun Kant und Fichte den allgemeinen Willen durch Zusammensetzung der Einzelwillen aufbauen, geht Schelling vom absoluten allgemeinen Willen aus. Das Universum entsteht nach ihm aus der Entfaltung

des Absoluten, das ursprünglich völlige Indifferenz ist und sich in die zwei Reiche von Geist und Natur differenziert, ohne aufzuhören, identisch zu sein. Wie nun dieser weltbildende Prozeß der Differenzierung in der Natur organische Gebilde erzeugt, so erzeugt er auf ähnliche Weise in der sittlichen Welt die organischen Gebilde der Familie, des Staates und der Kirche.

Der Staat ist der Organismus der Freiheit, die Harmonie der Notwendigkeit und Freiheit. Der absolute reine Wille ist allen Intelligenzen gemeinsam und erscheint als Willkür, die natürliche Freiheit ist individuell und determiniert. Nehmen wir nun eine Macht, welche die individuellen Freiheitssphären gesetzmäßig beherrscht, so wirkt sie dem Sittengesetze gleich. Diese Macht ist das Rechtsgesetz, welches auf dem Grunde der natürlichen Freiheit den gemeinsamen Charakter des Wollens darstellt und dadurch eine organisierte Außenwelt, die „Rechtsverfassung", bildet. Die Rechtslehre ist demzufolge „nicht ein Teil der Moral oder überhaupt eine praktische Wissenschaft, sondern eine rein theoretische Wissenschaft, welche für die Freiheit eben das ist, was die Mechanik für die Bewegung, indem sie nur den Naturmechanismus deduziert, unter welchem freie Wesen als solche in Wechselwirkung gedacht werden können[1]".

2. Wie Schelling faßt auch Hegel das Recht und den Staat als eine bestimmte Entwicklungsstufe des Absoluten auf.

Das Absolute durchläuft in der Hegelschen Spekulation drei Stadien: zuerst ist es an sich, dann entäußert es sich in der Natur und endlich kehrt es als Geist in sich zurück. In seinem Heraustreten aus der Natur hat der Geist die Form der Beziehung auf sich selbst, er ringt sich zum Bewußtsein seiner Freiheit durch, das ist der „subjektive Geist". Er verwirklicht sodann diese Freiheit in einer von ihm hervorgebrachten Welt, nämlich der Welt des Rechts und der Sittlichkeit, das ist der „objektive Geist". Endlich erfaßt er sich in der Einheit seines Daseins und seines Begriffes, in seiner absoluten Wahrheit, das ist der „absolute Geist".

Das Recht gehört demnach in das Gebiet des objektiven Geistes. Unter objektivem Geist versteht Hegel den freien Willen, der nicht bloß innerlich im Menschen vorhanden ist, sondern sich auch äußerlich zum Dasein bringt[2]. Recht im weiteren Sinne ist deshalb Dasein des freien Willens und umfaßt das ganze Gebiet des objektiven Geistes. Dieser objektive Geist zerfällt wieder in drei Momente: in das abstrakte oder formelle Recht (Recht im engeren Sinne oder Privatrecht), in die Moralität und die Sittlichkeit.

---

[1] System des transzendentalen Idealismus: WW., 1. Abtl., III, 583. Man s. ferner: Über die Methode des akademischen Studiums (1803), zehnte Vorlesung. Eingehend handelt über Schelling Stahl, Geschichte der Rechtsphilosophie[3], 373 ff.; Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, VI, 2, 729 ff.

[2] Hegel entwickelt seine Rechtstheorie besonders in seinen „Grundlin. der Philosophie des Rechts" (WW., VIII) und in seiner „Enzyklopädie der philosoph. Wissenschaften".

Im Recht erscheint der freie Wille an sich und abstrakt, er setzt sich unmittelbar als Einzelpersönlichkeit in einem äußeren Dasein. Zum Recht gehören deshalb Eigentum und Vertrag. Das Rechtsgebot lautet: „Sei eine Person und respektiere die andern als Personen." In der Moralität erscheint der Wille als aus dem äußeren Dasein in sich selbst reflektiert, als subjektive Einzelheit, bestimmt gegen das allgemeine. Sie umfaßt daher die moralischen Anforderungen an den einzelnen Menschen. In der Moralität stellt sich der Wille einen Gegenstand gegenüber, aber noch nicht als gewollten, sondern als zu wollenden (Pflicht). Während das Recht unbestimmtes Können ist, ist die Moralität die Aufforderung zu einem bestimmten Tun. Die Sittlichkeit endlich ist die Einheit und Wahrheit der beiden Momente, sie ist die gedachte Idee des Guten, realisiert in dem in sich reflektierten Willen und in äußerlicher Welt. Mit andern Worten: Unter Sittlichkeit oder sittlicher Substanz versteht Hegel die dauernden sozialen Ordnungen der Menschheit: Familie, bürgerliche Gesellschaft, Staat, und mit ihnen den großen weltgeschichtlichen Entwicklungsprozeß.

Die sittliche Substanz durchläuft wieder, wie überhaupt alles in der Hegelschen Philosophie, drei Stadien: das erste ist der natürliche Geist oder die Familie; das zweite ist die Entzweiung der sittlichen Substanz oder die bürgerliche Gesellschaft; das dritte der Staat, in dem die ungeheuere Vereinigung der Selbständigkeit der Individualität und der allgemeinen Substantialität stattfindet (Grundlin. d. R., § 33, S. 69). Der Staat ist „die Wirklichkeit der sittlichen Idee", „das sittliche Ganze", „das an und für sich Vernünftige", „absoluter, unbewegter Selbstzweck" (ebd. § 257).

3. Wir werden uns in der Kritik der Aufstellungen Schellings und Hegels kurz fassen.

a) Ihre Grundlage ist der Pantheismus, mit dem weder Sittlichkeit noch Recht bestehen kann. Wie kann noch von Recht und Unrecht, von Pflicht und Schuld, Strafe und Belohnung die Rede sein, wenn die einzelnen Menschen nur Momente im Entwicklungsprozeß des Absoluten sind, der mit unabänderlicher Notwendigkeit wie ein Strom seine Bahn durchläuft?

b) Schelling und Hegel haben das Vernunftwidrige, das jedem pantheistischen System anhaftet, mit Ausführungen bereichert, die fast einen beständigen Krieg gegen den gesunden Menschenverstand führen. Was soll es z. B. heißen, wenn Hegel die Welt aus einem rein unpersönlichen, inhaltslosen Denken entstehen läßt, das nichts denkt und von niemand gedacht wird? Wie kann er im Ernst behaupten, Denken und Sein sei identisch, das Denken bewege sich in beständiger Dreigliederung von Satz, Gegensatz und Aufhebung beider in einer höheren Einheit, und ähnliche Tollheiten?

c) Es ist nur eine notwendige Folgerung aus seinem Pantheismus, daß Hegel alles Bestehende als zu Recht bestehend ansehen muß. „Was

vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, ist vernünftig." Also wenn ein Staat einen Nachbarstaat heimtückisch überfällt und unterjocht, so ist das vernünftig, weil es wirklich ist! Und wenn jemand mit Erfolg durch Betrügereien reich wird, so ist das vernünftig, weil es wirklich ist. Das ist die Theorie der „vollendeten Tatsachen". Hegel kann hiergegen nicht einwenden, daß er nicht vom Einzelwillen, sondern vom Allgemeinwillen rede und dessen Wirklichkeit als vernünftig bezeichne; denn der Allgemeinwille des Absoluten kann kein anderes Dasein haben als dasjenige, welches er in den Individualwillen besitzt.

d) Hegel fälscht in seinem Systeme den Rechtsbegriff ebenso wie den Begriff der Sittlichkeit, die er überdies noch willkürlich von der Moralität unterscheidet. Wollten wir ihm glauben, so wäre das Recht nichts als „dies, daß ein Dasein überhaupt, Dasein des freien Willens ist"; das Recht „ist somit überhaupt die Freiheit der Idee[1]". Das ist sicher unrichtig. Jeder Vernünftige denkt sich unter dem Recht und der Rechtsordnung eine Schutzwehr oder eine Schranke der Freiheit, aber nicht die Freiheit selbst. Nicht jedes Dasein der Freiheit ist schon Recht.

§ 3. K. Chr. F. Krause. H. Ahrens.

Krause (1781—1832) nennt sein System Panentheismus. Gott gilt ihm als transzendentes, über der Welt stehendes Wesen, das aber doch zugleich der Welt immanent ist. Mit andern Worten: Die Welt ist identisch mit Gott, aber Gott überragt die Welt, er hat auch ein eigenes, von der Welt unabhängiges Selbstbewußtsein.

Gott ist das unendliche „Ur-Ich", aus dem sich alles Leibliche und alles Geistige herleitet. Im Menschen ist beides vereinigt. Außer diesen beiden ist aber im Menschen auch das göttlich urwesentliche Prinzip: die Vernunft. Durch diese wird der Mensch über seine geistige und leibliche Individualität erhoben zur Persönlichkeit, durch sie wird er innerlich mit Gott verbunden und zu seiner Erkenntnis und Liebe geführt.

Der Zweck des Weltalls ist nach Krause die Offenbarung und Darlebung des göttlichen Lebens. Deshalb kann sowohl das Weltall in seiner Gesamtheit als jedes einzelne Wesen keinen andern Zweck haben, als Organ zu sein für die Darlebung Gottes. Am meisten gilt dieses vom Menschen. Die Darlebung Gottes im Menschen durch Gotteserkenntnis und Gottesliebe nennt Krause Religion. Diese muß also als eine Offenbarung und Verwirklichung des göttlichen Lebens aufgefaßt werden. Auch die Sittlichkeit ist eine Darlebung Gottes durch den Menschen. Sie ist nicht Privatangelegenheit des Menschen, sondern ein Moment im Leben Gottes. Im sittlichen Gebot oder Sollen offenbart sich der in das Wollen des Menschen hinein-

[1] Grundlinien der Philos. des R., § 29, S. 61.

wirkende Urwille. Gott ist das Gute. Die Verwirklichung dieses Guten in seinem Leben ist die sittliche Aufgabe des Menschen. Deshalb handelt der Mensch nur dann wahrhaft sittlich, wenn er das Gute um des Guten willen tut. Demnach lautet das oberste sittliche Prinzip: „Sei freie Ursache des Guten als des Guten", d. h. wolle das Gute, weil es ein Teil der in der Zeit erscheinenden Wesenheit Gottes ist[1].

Aus der Sittlichkeit entwickelt Krause das Recht. Weil jeder Mensch nur ein den übrigen Menschen gleichwertiger Bestandteil des Weltganzen ist, so kann er auch nur als solcher Teil das werden, was er sein soll. Die Gesamtheit der inneren und äußeren Bedingungen, die erforderlich sind zur Vollendung des Lebens sowohl der einzelnen als des Ganzen, ist das Recht. Das innere Recht umfaßt die inneren, von der Freiheit abhängigen Bedingungen zur Erreichung seiner Bestimmung, das äußere dagegen enthält die äußeren Bedingungen oder die Gesamtheit alles dessen, was die Menschen sich gegenseitig schulden, um ihre Bestimmung im Gesellschaftsleben zu erreichen. Der ursprüngliche Träger des Rechts ist nicht der einzelne, sondern die Menschheit. Ähnlich wie die Sittlichkeit muß auch das Recht als ein Moment in der Verwirklichung des göttlichen Lebens aufgefaßt werden[2].

Krauses bedeutendster Schüler ist H. Ahrens (1808—1874), der besonders die Rechtsphilosophie ausgebaut und seinem Meister auch außerhalb Deutschlands viele Anhänger gewonnen hat[3].

Anzuerkennen ist in der Krauseschen Philosophie das Bestreben, das Recht wieder innerlich mit der sittlichen Ordnung zu verbinden, und ebenso das Erfassen des organischen Charakters der menschlichen Gesellschaftsbildungen. Aber auf pantheistischer Grundlage ist keine Sitten- und Rechtslehre möglich. Denn trotz des Namens Panentheismus und trotz aller Proteste gegen die Alleinslehre ist und bleibt Krause Pantheist. Der Panentheismus ist nur ein schon von Schelling in anderer Weise gemachter Versuch, den Theismus mit dem Pantheismus oder — um dasselbe in das Kauderwelsch der „spekulativen Schule" zu übersetzen — die Transzendenz Gottes mit dessen Immanenz in der Welt zu verquicken. Er widerspricht sich auch. Gott soll nämlich unendlich sein, und doch ist er zugleich endlich, insofern er mit der Welt eins ist; ebenso ist die Welt endlich und doch zugleich unendlich, weil sie eins ist mit Gott.

---

[1] Geist der Geschichte der Menschheit, Göttingen 1843, 77.

[2] Ebd. 81 ff. Ferner: Grundlage des Naturrechts (1803); Abriß des Systems der Rechtsphilosophie (1828).

[3] Die bedeutendsten rechtsphilosophischen Schriften von Ahrens sind: Cours de droit naturel, Paris 1838; Philosophie des Rechts und des Staates [6], Wien 1870 bis 1871; Juristische Enzyklopädie, Wien 1858.

§ 4. J. F. Herbart. A. Geyer.

1. Ebenso wie Krause suchte auch J. F. Herbart (S. 261 ff.) das Recht wieder organisch mit der Sittlichkeit zu verknüpfen. Die Idee des Rechts ist eine der fünf sittlichen Musterideen.

Betrachtet man das Verhältnis mehrerer in die Sinnenwelt eingreifenden und sich darin gegenseitig hemmenden Willen nicht bloß als ein vorgestelltes, sondern als wirkliches, so tritt ein Mißfallen am Streit ein. Der Streit muß vermieden werden, indem jeder Wille den andern hemmenden Willen duldet und dafür von diesem Gegenseitigkeit verlangt. So ergibt sich die Idee des Rechts. Das Recht ist die Übereinstimmung mehrerer Willen als Regel gedacht, die dem Streite vorbeuge[1]. Da ferner auch die Störung dieser Willensübereinstimmung, wofern die Wohltat oder Übeltat unvergolten bleibt, mißfällt, so entsteht die Idee der Vergeltung. Der Idee des Rechts entspricht das System der Rechtsgesellschaft, der Idee der Vergeltung das Lohnsystem.

Da das Recht nur die von den beteiligten Personen zur Vermeidung des Streites anerkannte Regel ist, so ist es eigentlich nur der Inbegriff der Vertragsverhältnisse. Ohne Vertrag gibt es kein Recht. Hieraus folgerte er anfänglich, jedes Recht sei wesentlich positiv und ein Naturrecht eine Verirrung des Geistes. Später jedoch scheint er ein Naturrecht angenommen zu haben[2]. Weil ferner die Gesellschaft notwendig ist und ohne eine beherrschende Macht nicht gedeihen kann, so entsteht der Staat, welcher das äußere Band der Gesellschaft oder die durch Macht gestützte Gesellschaft ist. Sein Zweck ist die Summe der Zwecke aller auf seinem Gebiete bestehenden Gesellschaften. Er soll sämtliche ethischen Ideen als eine von ihm beseelte Gesellschaft zur Darstellung bringen.

2. Auf rechtsphilosophischem Gebiet gehört zu den Anhängern Herbarts A. Geyer[3], der ebenfalls die Idee des Rechts als „eine durch Übereinkunft der Willen entstandene Regel zur Schlichtung des Streites, und zwar zur Beilegung des ausgebrochenen ebenso wie zur Verhütung künftig drohenden Streites" auffaßt.

3. Herbarts Rechtslehre ist viel zu unbestimmt. Das Recht entsteht aus dem Mißfallen am Streit. An welchem Streit? Ist jeder Streit gemeint? Nicht jeder Streit verstößt schon gegen die Gerechtigkeit. Wenn der eine etwas Ungebührliches vom andern begehrt und dieser sich wehrt, so daß ein heftiger Wortstreit entsteht, so mag uns der Streit mißfallen, aber er ist an und für sich und abgesehen von ungerechten Mitteln noch keine Verletzung der Gerechtigkeit. Ebenso ist der Streit

[1] Allgemeine praktische Philosophie: WW., VIII (Ausg. Hartenstein), 50.

[2] Analyt. Beleuchtung des Naturrechts: WW., VIII, 215.

[3] Geschichte und System der Rechtsphilosophie in Grundzügen (1863), und besonders in Holtzendorffs Enzyklopädie der Rechtswissenschaft[4] (1882), 51 ff.

um ungewisse Rechtsansprüche nicht ungerecht. Ein solcher Streit hängt allerdings mit dem Recht zusammen, aber er *setzt dasselbe schon als objektiv bestehend voraus*. Es wird darum gestritten, wem das Recht zukomme. Das Recht kann also nicht erst aus dem Mißfallen am Streit entstehen.

Vielleicht wird man antworten, das Recht sei die Regel, die dem Streite vorbeugen soll, die also tatsächlich vor dem Streite schon besteht. Aber nach welchem Prinzip soll diese Regel aufgestellt werden? Nach dem Prinzip gleicher Freiheit für alle? Dann verfielen wir wieder in die Rechtsanschauungen der Kantschen Schule. Oder soll jede Regel gelten, über die man sich geeinigt oder nicht? Hierauf läßt sich eine Antwort nur geben, wenn man das Recht aus einem andern Prinzip deduziert als aus dem bloßen Mißfallen am Streit.

Der Herbartsche Rechtsbegriff ist auch viel zu eng. Zweck und Aufgabe des *objektiven* Rechts ist nicht bloß die Vermeidung des Streites, sondern die Regelung und Herstellung der sozialen Ordnung, die sich für das Zusammenleben freier vernünftiger Wesen mit Rücksicht auf ihre ewige Bestimmung geziemt. Im *subjektiven* Sinne aber bedeutet das Recht die Befugnisse, die sowohl den einzelnen Menschen als den Gesellschaften, besonders der Familie, dem Staate und der Kirche zukommen, damit sie frei die ihnen zugewiesene Aufgabe lösen können.

Sechstes Kapitel.

Vom objektiven Recht im besondern.

Nachdem wir das Recht im allgemeinen nach seinen verschiedenen Seiten dargelegt haben, wollen wir jetzt die einzelnen Rechtsarten im besondern betrachten, und zwar zuerst das Recht im *objektiven* Sinne als Rechtsgesetz.

§ 1. *Einteilung des objektiven Rechts.*

1. Die wichtigste Einteilung des objektiven Rechts ist die in *natürliches und positives* Recht.

Zuweilen versteht man (S. 555) unter *Naturrecht* im objektiven Sinne die Gesamtheit der sittlichen Vorschriften, die unabhängig von jedem positiven Gesetz verpflichten, mögen sie sich auf das rein sittliche oder rechtliche Gebiet beziehen. In engerer Bedeutung bezeichnet Naturrecht im objektiven Sinn *sämtliche natürlichen Rechtsgesetze*, wie z. B.: Du sollst nicht stehlen, ehebrechen, töten. Sie sind alle enthalten in dem natürlichen Rechtsgesetz: *Gib jedem das Seinige*

(suum cuique), aus dem sich alle natürlichen Rechtsgesetze oder Rechtspflichten ableiten lassen. Das Gebot, jedem das Seinige zu geben, verbietet erstens, ihm das Seinige unrechtmäßig zu nehmen oder ihn darin zu schädigen (negative Rechtspflichten); zweitens gebietet es, ihm alles zu geben, was ihm als das Seinige gehört (positive Rechtspflichten).

Der Gegenstand des Naturrechts ist das von Natur aus Gerechte (Recht im ersten Sinne, S. 517 ff.), d. h. alles, was jemandem von Natur aus oder auf Grund von Verhältnissen, welche durch die Natur der Dinge gegeben sind, als das Seinige zukommt und zu dessen Leistung die natürliche Gerechtigkeit (die natürlichen Rechtsgesetze) unabhängig von jedem positiven Gesetze verpflichtet.

In diesem Sinne faßt schon Aristoteles das Naturrecht auf. Der Inhalt des staatlichen Gesetzes ist das Gerechte, d. h. das, was andern als das Ihrige gebührt. Es gibt aber ein doppeltes Gerechtes: ein von Natur aus Gerechtes (*φύσει δικαιον*) und ein durch positive Satzung Gerechtes (*νόμῳ δικαιον*)[1]. Es gibt nämlich vieles, was man auf Grund der natürlichen Beziehungen vernünftiger Wesen zueinander als das Seinige bezeichnen kann und zu dessen Leistung folglich schon die natürlichen Rechtsgesetze (suum cuique) verpflichten, abgesehen von jeder menschlichen Satzung. Die menschlichen Gesetze verpflichten zwar auch zu derartigen Leistungen (z. B. nicht zu töten, zu stehlen), aber diese Leistungen sind schon Forderungen der natürlichen Gerechtigkeit unabhängig von den positiven Gesetzen. Die Gesamtheit dieser Forderungen ist eben das Naturrecht, welches überall und bei allen Völkern gilt.

Dagegen gibt es anderes, was nicht von Natur aus jemand als das Seinige zukommt, sondern erst auf Grund eines positiven Gesetzes. Diesem verleiht also das Gesetz den Charakter des Gerechten von Grund aus. Das ist das positive Recht. Positives Recht ist somit alles, was auf Grund von positiven Rechtsgesetzen andern als das Ihrige geschuldet wird.

Mit dem Naturrecht im gegebenen Sinne hängt das Naturrecht im subjektiven Sinne innig zusammen. Es bedeutet die Gesamtheit der Rechtsbefugnisse, die jemand auf Grund natürlicher Verhältnisse und unabhängig von jedem positiven Gesetze besitzt, wie z. B. das Recht auf sein Leben, seine Freiheit, seine Ehre, seinen Erwerb.

[1] Ethic. Nic., 5, c. 10, 1124 b, 18: *Τοῦ δὲ πολιτικοῦ δικαίου τὸ μέν φυσικόν ἐστι, τὸ δε νομικόν, φυσικὸν μὲν τὸ πανταχοῦ τήν αὐτὴν ἔχον δύναμιν, και οὐ τῷ δοκεῖν ἢ μή, νομικὸν δὲ ὅ ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐδὲν διαφέρει οὕτως ἢ ἄλλως, διαν δὲ θῶνται, διαφέρει.*

Diesem Naturrecht entsprechen die natürlichen Rechtspflichten, die das natürliche Sittengesetz auf Grund von natürlichen Verhältnissen und unabhängig von positiven Gesetzen auferlegt.

2. Das Recht im objektiven Sinne wird ferner eingeteilt in das öffentliche und das Privatrecht. Das öffentliche Recht ist der Inbegriff der Gesetze, welche die Beziehungen der Glieder zum öffentlichen Gemeinwesen ordnen und bestimmen, was jedes Glied der Gesellschaft schuldet. Es bezweckt also direkt und unmittelbar das öffentliche Wohl. Das Privatrecht ordnet die Beziehungen der Glieder zueinander und bezweckt unmittelbar und direkt das Wohl der Glieder und nur indirekt und mittelbar das öffentliche Wohl[1].

Wie durch den unmittelbaren Zweck unterscheiden sich das Privatrecht und das öffentliche Recht auch durch den Gegenstand. Der Gegenstand des öffentlichen Rechts ist das Verhältnis der Glieder zum Ganzen. Das öffentliche Recht fragt: Was sind die einzelnen Glieder der Gesellschaft schuldig bzw. welche Rechte haben sie ihr gegenüber? Das Privatrecht fragt: Was sind die Glieder der Gesellschaft einander schuldig? Demgemäß regelt das Privatrecht die Pflichten der ausgleichenden Gerechtigkeit, das öffentliche Recht die Pflichten der legalen und austeilenden Gerechtigkeit. Man kann auch sagen, das Privatrecht beziehe sich auf das ausschließliche Mein und Dein, das die Glieder der Gesellschaft einander schulden, nur darf man das Mein und Dein nicht auf das Vermögensrecht beschränken. Auch die Familienverhältnisse, die Freiheit, Ehre und guter Name sind Gegenstand der ausgleichenden Gerechtigkeit. Das Privatrecht zerfällt in Familienrecht, Personenrecht und Vermögensrecht. Manche Rechtsverhältnisse können, je nach der verschiedenen Rücksicht, unter der man sie auffaßt, sowohl zum öffentlichen als zum Privatrecht gezogen werden. Alles, was die Staatsverfassung, die Gesetzgebung, die Befugnis der Staatsbeamten in ihren verschiedenen Abstufungen, das Verwaltungsrecht, das Gerichtsverfahren, Strafrecht usw. betrifft, gehört in das öffentliche Recht.

3. Das öffentliche Recht wird unterabgeteilt in das Kirchenrecht und das Staatsrecht. Vom Kirchenrecht wird später die Rede sein. Das Staatsrecht zerfällt in das innere Staatsrecht und das Völkerrecht oder internationale Recht. Letzteres ist der Inbegriff der Rechtsnormen für die Beziehungen der selbständigen öffentlichen Gemeinwesen zueinander.

---

[1] L. 1, § 2 D. De iust. et i. (1, 1): Publicum ius est, quod ad statum rei Romanae spectat; privatum, quod ad singulorum utilitatem; sunt enim quaedam publice utilia, quaedam privatim.

4. Wie die Gesetze überhaupt, werden auch die Rechtsgesetze eingeteilt in geschriebenes und ungeschriebenes Recht. Diese Einteilung läßt eine doppelte Auffassung zu. Sieht man bloß auf den Ursprung des Rechts, so fällt sie zusammen mit der Einteilung des Rechts in Gesetzesrecht und Gewohnheitsrecht. Jenes entsteht durch den formellen Willensausdruck des Gesetzgebers, dieses dagegen allmählich und unmerklich auf dem Wege der Übung und Gewohnheit. So wird tatsächlich diese Einteilung meistens aufgefaßt. Nach dem reinen Wortsinn wären aber die Gesetze, welche ein absoluter Regent mündlich erließe, ohne sie aufzeichnen zu lassen, auch ungeschriebenes Recht, aber kein Gewohnheitsrecht[1]. Umgekehrt würden die durch Gewohnheit entstandenen Gesetze (Gewohnheitsrecht) aufhören, ungeschriebenes Recht zu sein, sobald sie aufgezeichnet werden. Ferner ist das Naturrecht ungeschriebenes Gesetz, kann aber doch nicht zum Gewohnheitsrecht gezählt werden, da es in seiner Geltung von keiner Gewohnheit bedingt ist.

5. Die Gewohnheit kann nicht nur ein Gesetz abschaffen oder ändern, sondern auch einführen, nicht aus sich allein, aber in Verbindung mit der stillschweigenden Einwilligung des Gesetzgebers. Denn jeder Gesetzgeber muß vernünftigerweise wollen, daß die allgemeinen Gewohnheiten unter den erforderlichen Voraussetzungen beobachtet werden.

Damit eine Gewohnheit ein ihr entgegenstehendes Gesetz abschaffe, muß sie folgende Eigenschaften besitzen: a) Sie darf ihrem Inhalte nach nicht unvernünftig sein. Unvernünftig ist aber jede Gewohnheit, die dem natürlichen Sittengesetz widerspricht oder dem Gemeinwohl schädlich ist. Der Grund ist, weil kein Gesetz abgeschafft werden kann außer durch die ausdrückliche oder stillschweigende Einwilligung des Gesetzgebers. Man kann aber nicht voraussetzen, daß ein weiser Gesetzgeber in die Abschaffung eines Gesetzes einwillige zugunsten einer unvernünftigen Gewohnheit. b) Die Gewohnheit muß ferner allgemein sein, d. h. wenigstens vom ansehnlicheren Teil des Gemeinwesens befolgt werden. Nur eine solche Gewohnheit kann der Gesellschaft als solcher zugeschrieben werden und läßt mit Grund die Einwilligung des Gesetzgebers voraussetzen. c) Sie muß ferner entweder von der Überzeugung ausgehen, es bestehe kein widersprechendes Gesetz, oder aber von der Absicht, dasselbe durch die entgegengesetzte Übung abzuschaffen. d) Sie muß endlich lange gedauert haben. Nach der Lehre der älteren Juristen

[1] Derart waren die Gesetze beim Beginn der Stadt Rom, von denen der Jurist Pomponius sagt (L. 2, § 1 D. [1, 2]): Initio civitatis nostrae populus sine lege certa, sine iure certo primum agere istituit omniaque manu a regibus gubernabantur.

genügte eine zehnjährige entgegenstehende Gewohnheit zur Abschaffung eines Staatsgesetzes.

Damit eine Gewohnheit *Gesetz werde*, muß sie in der *Allgemeinheit* und *Dauer* dieselben Eigenschaften besitzen wie die Gewohnheit, welche das Gesetz abschafft. Außerdem muß sie aber dem Gemeinwohl *nützlich* sein, weil dies eine wesentliche Eigenschaft jedes Gesetzes ist. Es ist also mehr erfordert, damit eine Gewohnheit Gesetz werde, als damit sie ein Gesetz beseitige. Endlich muß die Gewohnheit frei geübt werden, und zwar in der Absicht, sie zur allgemeinen Regel zu erheben.

Woher erhält das durch Übung entstandene Gesetz oder Gewohnheitsrecht seine verpflichtende Kraft? Von der *stillschweigenden* oder *gesetzlichen Billigung des Gesetzgebers*. Manche Rechtslehrer, besonders aus der historischen Schule, behaupten, das Gewohnheitsrecht trage den Grund seiner Gültigkeit in sich selbst, es gelte, weil es als allgemeine Rechtsüberzeugung wirklich besteht, nicht vermöge ausdrücklicher oder stillschweigender Sanktion eines Gesetzgebers (S. 543). Doch mit Unrecht. Denn jedes wahre Gesetz, also auch das Gewohnheitsrecht, *verpflichtet* oder bindet den Willen derjenigen, denen es auferlegt wird. Ein Gemeinwesen verpflichten kann aber nur derjenige, der das Recht hat, ihm Gesetze vorzuschreiben. Steht einem Volke selbst die gesetzgebende Gewalt zu, so kann es sich selbst als Gesamtheit verpflichten[1]; wenn nicht, so kann eine Verpflichtung nur durch den Willen desjenigen zustande kommen, welcher die Gesetzgebungsgewalt hat.

6. Eine dem römischen Rechte geläufige Unterscheidung ist die in *strenges* (ius strictum) und *billiges Recht* (ius aequum et bonum). Diese Unterscheidung läßt sich aber auf jede positive Gesetzgebung anwenden.

Zuweilen bedeutet *billig* soviel als *von Natur aus gerecht*, *Billigkeit* soviel als *natürliche Gerechtigkeit*. In diesem Sinn heißt es in den Pandekten: Die Billigkeit verbietet, jemand zu verurteilen, ohne ihn gehört zu haben[2]. Auch heute redet man oft von *un-*

[1] Wenn die römischen Juristen die Verpflichtung des Gewohnheitsrechts von der Volksüberzeugung ableiten, so gehen sie von der Ansicht aus, daß eigentlich das Volk der wahre Gesetzgeber sei, wie dies ja auch zur Zeit der Republik der Fall war und später als eine Art historischer Reminiszenz in der Juristensprache sich erhielt. So heißt es L. 32, § 1 D. (1, 3; Iulian.): Cum ipsae leges nulla alia ex causa nos teneant, quam quod iudicio populi receptae sunt, merito et ea, quae sine ullo scripto populus probavit, tenebunt omnes: nam quid interest, suffragio populus voluntatem suam declaret an rebus ipsis et factis?

[2] Dig., l. 1. De requir. reis: Aequitatis ratio non patitur inaudita causa quem condemnari. Und wiederum Dig., l. 1. De cond. indebiti: Hoc natura aequum est, neminem cum alterius nocumento locupletari.

billiger Behandlung der Angestellten und Dienstboten. In diesen Ausdrücken bedeutet unbillig oft soviel, als gegen die natürliche Gerechtigkeit verstoßend.

Häufig jedoch redet man von billigem Recht nur in bezug auf die positiven Gesetze. Ein menschlicher Gesetzgeber vermag nie alle einzelnen Fälle, in denen sein Gesetz Anwendung findet, vorauszusehen. Deshalb kann ein Gesetz, obwohl im allgemeinen gerecht, in einzelnen unvorhergesehenen Fällen nach seinem Wortlaut zu Folgerungen führen, die weder mit der Absicht des Gesetzgebers noch mit der natürlichen Gerechtigkeit übereinstimmen, sondern ihnen eher widersprechen. In solchen Fällen muß man das Gesetz nicht nach seinem Wortlaut, sondern nach der Absicht des Gesetzgebers erklären, wie sie nach den allgemeinen und unwandelbaren Grundsätzen der natürlichen Gerechtigkeit sein mußte. Ein vernünftiger Gesetzgeber kann nicht wollen, daß sein Gesetz auch dann wörtlich befolgt werde, wenn diese Befolgung den natürlichen Grundsätzen der Gerechtigkeit offenbar nicht entspricht. Das strenge Recht ist also das positive Gesetz nach seiner wörtlichen Erklärung. Das billige Recht dagegen besteht in den einleuchtenden natürlichen Rechtsgrundsätzen, sofern sie zur Erklärung bzw. zur Korrektur eines positiven Gesetzes gebraucht werden, in solchen Fällen, wo dieses mit jenen nicht im Einklange steht[1].

Unter den genannten natürlichen Rechtsgrundsätzen kann man entweder bloß jenen Teil des Naturgesetzes verstehen, der sich auf das eigentliche Rechtsgebiet bezieht, oder aber auch jenen Teil, der die rein ethischen Pflichten der Nächstenliebe, des Wohlwollens, der Dankbarkeit usw. enthält, und dementsprechend wird auch das billige Recht, die Forderung der Billigkeit im engeren oder weiteren Sinne gebucht. In diesem weiteren Sinne gebraucht man das Wort Billigkeit, wenn man sagt: der Arbeitslohn genüge zwar den Forderungen der strengen Gerechtigkeit, aber nicht denen der Billigkeit.

Bei den Römern hatte das billige Recht im engeren Sinne eine besonders häufige Anwendung. Das ältere Zivilrecht, wie es sich auf der Grundlage der zwölf Tafeln entfaltete, hatte einen schroffen, formalisti-

[1] Deshalb nennt Aristoteles (Ethic. 5, 10) das billige Recht (τὸ ἐπιεικές) die Korrektur des gesetzlichen (geschriebenen) Rechts: (ἐπανόρθωμα νομικοῦ δικαίου). Man vgl. S. Thom., S. th. 2, 2, q. 120, a. 1. Dem billigen Recht entspricht die Tugend der Billigkeit. S. oben S. 366. Auch bei den indischen Rechtslehrern alter Zeit war das Prinzip anerkannt; wo eine Gesetzesentscheidung nicht zu finden ist, sei nach Billigkeit und vernünftiger Erwägung der Sachlage zu urteilen (vgl. J. Kohler im „Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie", IV [1910—1911], S. 239). Man vergleiche hiermit das oben S. 575 über die équité naturelle des Code civil Gesagte.

schen Charakter, ganz entsprechend dem Charakter des alten Römers. Außerdem war es strenges Nationalrecht, nur für römische Bürger gültig. Je mehr sich aber Rom zu seiner Weltstellung emporrang und mit allen Völkern in Verkehr trat, um so häufiger entstanden Verhältnisse, in denen die wörtliche Befolgung des Zivilrechts (ius strictum) zu unnützen und schädlichen Härten führte. In der Praxis nahm man deshalb in solchen Fällen die allgemeinen Grundsätze der natürlichen Gerechtigkeit zu Hilfe mit Berücksichtigung der Absicht des Gesetzgebers. Diese natürlichen Rechtsgrundsätze in ihrer Anwendung zur Erklärung und Milderung des Zivilrechts sind das ius aequum et bonum[1]. Daß die römischen Juristen das ius aequum als wahres Recht neben dem ius civile anerkannten, geht aus sehr vielen Stellen unzweideutig hervor[2].

Auch das BGB. des Deutschen Reiches verweist oft auf die Billigkeit als objektiven Maßstab. So bei der Regelung der Haftpflicht des Zurechnungsunfähigen für den angerichteten Schaden (§ 829), der Grenzverwirrung (§ 920). Mehrfach verlegt es eine Entscheidung in das „billige Ermessen" (§ 745, § 1024 usw.), der Erblasser kann einem Dritten die Auseinandersetzung unter Miterben nach billigem Ermessen übertragen (§ 2046). Gierke meint[3], es handle sich bei diesem billigen Recht nicht um ein neues Recht, sondern um ein jüngeres Produkt eines sich gegen die Härten des überkommenen Rechts auflehnenden Rechtsbewußtseins. Diese Auffassung ist nicht haltbar. Denn das bürgerliche Recht selber überläßt ja viele Entscheidungen dem billigen Ermessen. Hier ist von keiner Auflehnung gegen das geschriebene Gesetz die Rede, sondern von der näheren Ausführung desselben in Fällen, die sich nicht von vornherein allgemein entscheiden lassen und eine Berücksichtigung der konkreten Umstände verlangen. In diesen Fällen soll nach Billigkeit oder billigem Ermessen entschieden werden. Wonach sich dieses Ermessen zu richten habe, sagt das BGB. nirgends, es setzt das als selbstverständlich voraus. Es handelt sich hier nur um die allgemeinen, allen bekannten natürlichen Rechtsgrundsätze. Freilich für einen Rechtspositivisten ist eine solche Annahme unmöglich und deshalb muß er zu gekünstelten Erklärungen seine Zuflucht nehmen. Das natürliche Rechtsbewußtsein, auf dem das billige Recht beruht, ist nicht jünger, sondern älter als jedes geschriebene Recht.

---

[1] Diese Erklärung ergibt sich beispielsweise deutlich aus folgender Entscheidung der Kaiser Leo und Anthemius (L. 5 C. [6, 61]): Quia consequens est, ambiguas atque legum diversis interpretationibus titubantes causas benigne atque naturalis iuris moderamine temperare, non piget nos in praesenti quoque negotio . . . aequitati convenientem Iuliani . . . opinionem sequi. Andere Stellen s. bei Voigt, Die Lehre vom ius naturale, aequum et bonum und ius gentium der Römer, I (1856), §4 und § 61.

[2] Ebd. § 62. Cathrein, Recht, Naturrecht und positives Recht, 195 ff.

[3] Recht und Sittlichkeit, im Logos, VI, 252.

§ 2. Das ius gentium.

Bei älteren Rechtslehrern begegnet uns fast immer neben dem ius naturale und ius positivum noch ein ius gentium, eine Art Mittelglied zwischen Naturrecht und positivem Recht. Wir müssen diesem ius gentium eine eingehendere Aufmerksamkeit zuwenden, weil sehr viele unklare Ansichten darüber im Umlauf sind und dasselbe nicht selten als Waffe gegen den naturrechtlichen Bestand des Privateigentums benutzt wird. Denn sowohl Juristen als Theologen leiten vielfach das Privateigentum aus dem ius gentium ab. Dieses aber bezeichnen sie als einen Teil des positiven Rechts. Die eingehendere Erörterung des ius gentium wird auch auf das Naturrecht helleres Licht werfen.

I. Das ius gentium bei den römischen Juristen.

In der römischen Juristensprache bedeutet das ius gentium jenen Teil des staatlichen (positiven) Rechts, der notwendige Vernunftforderungen enthält und sich inhaltlich als Schlußfolgerung aus den allgemeinen natürlichen Rechtsgrundsätzen herleiten läßt. Es gehört also sowohl zum positiven Recht als zum Naturrecht: zum positiven Recht, insofern es bei allen allen Völkern öffentlich anerkanntes Recht ist; zum Naturrecht, insofern es in notwendigen Schlußfolgerungen aus den natürlichen Rechtsgrundsätzen besteht und somit auch unabhängig von jeder positiven Gesetzgebung verpflichtet. Das ius gentium hat deshalb einen doppelten Grund seiner Verpflichtung: sowohl das Naturgesetz als die menschliche Gesetzgebungsgewalt, da es wenigstens allgemeines Gewohnheitsrecht ist. Ein Beispiel möge dies erläutern. Alle positiven Gesetze verbieten Diebstahl und Mord. Diese Verbote sind also auch positives menschliches Recht, aber sie verpflichten schon aus sich, weil sie Verbote des Naturgesetzes sind. Sie gehören also zum ius gentium. Im ius gentium begegnen sich sozusagen das Naturgesetz und das positive Gesetz, indem sie dasselbe gebieten und verbieten.

1. Das ius gentium wird von den römischen Juristen zum menschlichen, staatlichen Recht gezählt. Dies erhellt schon daraus, daß sie das beim römischen Volke in öffentlicher Geltung stehende römische Recht in das ius gentium und ius civile einteilen. Das ius civile bedeutet das spezifisch römische Nationalrecht, das dem römischen Volke eigentümlich ist, nur für römische Bürger gilt und zur Hauptgrundlage das Zwölftafelrecht hat. Das ius gentium dagegen ist jener Teil des römischen Rechts, der bei allen Völkern gilt. Es hat also auch positive Rechtskraft, insofern es in Rom öffent-

lich als Recht anerkannt ist; aber es gilt auch schon durch das Naturgesetz und begegnet uns deshalb bei allen Völkern.

Geschichtlich entstand das ius gentium, insofern es römisches Recht ist, aus dem Peregrinenrecht, welches neben dem Zivilrecht allmählich aufkam, um den Verkehr der zahlreichen römischen Peregrinen unter sich und mit römischen Bürgern zu regeln. Dieses Peregrinenrecht entwickelte sich zu einem gemeinschaftlichen Recht aller im römischen Reiche rechtsfähigen Menschen und verschmolz endlich mit dem Zivilrecht, soweit dieses nicht verdrängt worden war, zum römischen Weltrecht. In diesem Recht behielt man die Benennung ius civile und ius gentium bei. Ius gentium nannte man jenen Teil des römischen Rechts, der in den Rechtsgrundsätzen der natürlichen Vernunft enthalten ist und bei allen Völkern gilt. Ius civile dagegen hießen die dem römischen Volke eigentümlichen Rechtsinstitutionen.

2. Obwohl aber das ius gentium positives Recht ist, so ist es doch seinem Inhalte nach im Naturgesetze enthalten. Es besteht in den Vernunftforderungen, die aus den allgemeinen Rechtsgrundsätzen der natürlichen Vernunft sich notwendig ergeben und also auch zum Naturrecht gehören.

Die Richtigkeit dieser Ansicht ergibt sich aus den Eigenschaften, die dem ius gentium zugeschrieben werden. Es wird commune omnium hominum ius genannt, seine Grundlage ist die natürliche Vernunft: quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, es findet sich überall: quod apud omnes gentes peraeque custoditur, quo omnes gentes utuntur, quod cum ipso genere humano proditum est.

Manchmal wird das ius gentium geradezu ius naturale genannt: Quarundam rerum dominium nanciscimur iure naturali, quod, sicut diximus, vocatur ius gentium[1]. Von einer Erwerbsbedingung heißt es: Quod cavetur quidem lege duodecim tabularum, tamen recte dicitur et iure gentium, i. e. iure naturali id effici[2].

Das römische ius gentium umfaßt mithin inhaltlich einen Teil des Naturrechts in unserem heutigen Sinne, und zwar jenen, der auch öffentlich anerkanntes und insofern positives menschliches Recht ist[3]. Kein Mensch wird daran zweifeln, daß die Ver-

[1] § 11, I (2, 1).

[2] § 41, I (2, 1). Für weitere Ausführungen vgl. Cathrein, Das ius gentium im römischen Recht und beim hl. Thomas von Aquin (Philos. Jahrbuch 1889, 373 ff.).

[3] Wir führen noch folgende charakteristischen Worte Ciceros (De offic. 3, 5) an: Neque vero hoc solum natura, i. e. iure gentum . . . constitutum est, und wiederum (ebd. 3, 17): Maiores aliud ius gentium, aliud ius civile esse vo-

bote des Mordes und Diebstahls in unseren Strafgesetzbüchern zum positiven menschlichen Recht gehören. Damit ist nicht gesagt, daß sie bloß positives Recht seien. Sie sind vielmehr schon im Naturgesetz enthalten, aus dem sie sich als notwendige Schlußfolgerungen ergeben, und werden eben deshalb auch bei allen Völkern als einzuhaltende Rechtsordnung anerkannt[1].

Das römische ius gentium ist also nichts anderes als das *πολιτικὸν δίκαιον φυσικόν* des Aristoteles. Der große griechische Denker unterscheidet, wie schon oben (S. 597) gesagt wurde, ein doppeltes im Staate geltendes (politisches) Recht: das natürliche (*πολιτικόν δίκαιον φυσικόν*) und das gesetzliche Recht (*πολιτικόν δίκαιον νομικόν*). Jenes gilt gleichmäßig bei allen Völkern, und zwar nicht bloß deshalb, weil es der Staat zum Recht erhebt, sondern auch unabhängig davon. Dieses dagegen ist bei verschiedenen Völkern verschieden, bezieht sich auf an und für sich sittlich gleichgültige Dinge und wird erst durch das Staatsgesetz zum Recht. Das staatliche Verbot des Mordes, Ehebruchs usw. ist zwar auch staatliches Gesetz; es wird von der Staatsgewalt erlassen und sanktioniert und ist insofern ein positives Gesetz. Aber die Handlungen, auf welche sich dieses Gebot bezieht, sind schon durch das Naturgesetz verboten, weil sie ihrer Natur nach schlecht sind. Daß in der Tat die römische Auffassung mit der Aristotelischen übereinstimmt, zeigt die berühmte Stelle aus den Institutionen des Gajus (Inst. I. § 1), die man fast als eine freie Übersetzung der Aristotelischen Ausführungen ansehen kann, und die sowohl in die Institutionen Justinians als in die Pandekten aufgenommen wurde: Omnes populi, qui legibus et moribus reguntur, partim suo proprio, partim communi omnium hominum iure utuntur: nam quod quisque populus ipse sibi ius constituit, id ipsius proprium est, vocaturque ius civile (das Aristotelische *δίκαιον νομικόν*), quasi ius proprium civitatis; quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes populos peraeque custoditur, vocaturque ius gentium, quasi quo iure omnes utuntur. Populus itaque Romanus partim suo proprio, partim communi omnium hominum iure utitur. Das ius gentium

luerunt: quod civile, non idem continuo gentium; quod autem gentium, idem civile esse debet.

[1] Mit Recht sagt Sohm (Institutionen des römischen Rechts [1888], 41): „Ius gentium war der Teil des römischen Privatrechts, welcher mit dem Privatrecht anderer Völker ... übereinstimmte. Mit andern Worten: Ius gentium war derjenige Teil des römischen Rechts, welcher schon den Römern als ratio scripta, als gemeingültiges und gemeinmenschliches Recht erschien."

ist also ein ius quo populus Romanus utitur und insofern ein positives Recht.

3. Wie verhält sich nun das ius gentium zum ius naturale? Bei den älteren römischen Juristen bis auf Gajus einschließlich erscheint das ius naturale ungefähr in unserem heutigen Sinne. Wir verstehen unter Naturrecht sämtliche Rechtsnormen und Institutionen, zu denen die natürliche Vernunft unabhängig von einem menschlichen Gebot gelangt. Das ius gentium hat bloß einen Teil des Naturrechts zum Gegenstand. Was zum ius gentium gehört, gehört auch zum Naturrecht, aber nicht umgekehrt. Denn das ius gentium enthält weder die ganz allgemeinen abstrakten Rechtsgrundsätze noch alle Schlußfolgerungen aus denselben, sondern nur solche, die sich zu öffentlichen, staatlichen Gesetzen eignen und tatsächlich wenigstens durch Gewohnheit allgemeine Anerkennung fanden.

Erst von Ulpian an tritt neben der genannten Bedeutung des Naturrechts stets noch eine andere auf. Während noch Gajus alles im ius gentium Enthaltene als zum Naturrecht gehörig behandelt, erhält seit Ulpian das Naturrecht eine engere Bedeutung, so daß auch inhaltlich das ius gentium sich vom ius naturale unterscheidet. Letzteres bezeichnet jetzt nur mehr jenen Teil der Rechtsgrundsätze und Rechtsinstitutionen, die sich unmittelbar und unabhängig von Vernunftschlüssen aus den Neigungen der menschlichen Natur ergeben und dem Gegenstande nach den Menschen und Tieren gemeinsam sind[1]. Was also der menschlichen Natur entspricht, wenn man sie absolut in sich betrachtet, gehört zum Naturrecht; was sich dagegen erst durch Schlußfolgerungen ergibt, die man unter verschiedenen Voraussetzungen und Bedingungen gewinnt, gehört zum ius gentium[2]. Während deshalb das ius naturale völlig unwandelbar ist[3], läßt das ius gentium gewisse Veränderungen zu.

Weil die beiden genannten Bedeutungen des ius naturale im corpus iuris civilis nicht immer scharf auseinandergehalten werden, so ist eine

---

[1] Nach Cicero (De republ. 3, 8) scheint zuerst Pythagoras von einem den Tieren und Menschen gemeinsamen Recht gesprochen zu haben.

[2] Vgl. pr. I. (1, 2): Ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit. Nam ius istud non humani generis proprium, sed omnium animalium . . . Hinc descendit maris atque feminae coniugatio, quam nos matrimonium appellamus, hinc liberorum procreatio et educatio, videmus enim cetera quoque animalia istius iuris peritia censeri. § 4 eod.: Ius gentium est, quo gentes humanae utuntur, quod a naturali recedere facile intelligere licet, quia illud omnibus animalibus, hoc solis hominibus inter se commune est.

[3] L. 32 D. (50, 17): Quod ad ius naturale attinet, omnes homines aequales sunt. L. 11 D. (1, 1): Id quod semper aequum ac bonum est, ius dicitur, ut est ius naturale.

gewisse Unklarheit vorhanden, die zu manchen Streitfragen Veranlassung gegeben hat[1].

II. Das ius gentium beim hl. Thomas von Aquin.

Der hl. Thomas schließt sich in seiner Auffassung des ius gentium nach dem Vorgange Isidors von Sevilla[2] im wesentlichen den römischen Juristen an, auf die er sich wiederholt beruft. Auch er versteht unter ius gentium *jenen Teil des positiven Rechts, der notwendige Schlußfolgerungen aus dem Naturrecht enthält* und mithin eine doppelte Quelle seiner Verpflichtung hat.

Wir wollen aber diese Übereinstimmung aus den Worten des heiligen Lehrers selbst nachweisen, weil man sich speziell auf ihn als einen Begünstiger des Sozialismus berufen hat. Denn er behaupte, das Privateigentum sei iuris gentium, beruhe mithin auf positivem menschlichen Rechte und könne von den Menschen unter Umständen wieder abgeschafft werden.

1. Die von uns behauptete Erklärung des ius gentium gibt der hl. Thomas mit solcher Klarheit, daß man kaum begreift, wie andere Erklärungen aufkommen konnten. In der Summa theol. (1, 2, q. 95, a. 4) lehrt er ausdrücklich, das *ius gentium* gehöre zum *positiven Recht* oder zu den *menschlichen Gesetzen*. Denn er handelt dort von der Einteilung der *menschlichen Gesetze* und behauptet: Est de ratione *legis humanae*, quod sid derivata a lege naturae, . . . et secundum hoc dividitur *ius positivum* in *ius gentium et civile*.

Das ius gentium gehört also zu den menschlichen Gesetzen oder zum positiven Recht. Es fragt sich nun, welchen Teil der positiven menschlichen Gesetze bildet das ius gentium? Darauf antwortet Thomas selbst,

---

[1] So viel geht aber aus den obigen Auseinandersetzungen mit voller Evidenz hervor, daß die römischen Juristen ein *eigentliches Naturrecht* annahmen, welches bei allen Völkern gilt, göttlichen Ursprungs und unwandelbar ist (§ 11, 1, 2): Naturalia quidem iura, quae apud omnes gentes peraeque servantur, *divina quadam providentia constituta, semper firma atque immutabilia permanent*) und von den Menschen nicht abgeschafft werden kann. (L. 2, § 1 D. [7, 5]: Nec enim naturalis ratio auctoritate Senatus commutari potuit; § 3 I. [1, 15]: Quae rerum natura prohibentur, nulla lege confirmata sunt; § 11 I. [3, 1]: Naturalia enim iura civilis ratio perimere non potest; L. 8 D. [4, 5]: Civilis ratio naturalia iura corrumpere non potest). Die großen römischen Juristen waren trotz ihrer Anerkennung der unumschränkten kaiserlichen Gewalt und des allen Römern eigenen Gemeinsinns weit entfernt, in der Berufung auf das Naturrecht eine Gefahr für das Ansehen der Staatsgesetze zu erblicken.

[2] Etymolog., l. 5, c. 4—6.

indem er zwei Arten von positiven menschlichen Gesetzen unterscheidet: die eine wird aus dem Naturgesetz hergeleitet durch Schlußfolgerung, und diese ist das ius gentium; die andere aber durch nähere Bestimmung, und diese ist das ius civile. Also das ius gentium ist jener Teil der menschlichen Gesetze, welcher notwendige Schlußfolgerungen aus dem Naturgesetz enthält. Hören wir ihn selbst. Nachdem er behauptet, das positive menschliche Recht werde in das ius gentium und das ius civile eingeteilt, fährt er fort: Ad ius gentium pertinent ea, quae derivantur ex lege naturae sicut conclusiones ex principiis: ut iustae emptiones et venditiones et alia huiusmodi, sine quibus homines ad invicem convivere non possunt, quod est de lege naturae[1].

Höchstens könnte man noch zweifeln, ob der hl. Thomas von notwendigen Schlußfolgerungen aus dem Naturgesetze rede. Aber daß es sich um solche notwendige Schlußfolgerungen handelt, geht schon aus den Worten sine quibus homines ad invicem convivere non possunt hervor. Übrigens sind nach dem hl. Thomas alle wahren Schlußfolgerungen notwendig. Aus denselben Prämissen folgen auch immer dieselben Schlußfolgerungen[2].

2. Der hl. Thomas gebraucht das Recht (ius) hauptsächlich in doppeltem Sinne: erstens im Sinne von Gesetz (Rechtsnorm) und zweitens im Sinne vom Gerechten (iustum) oder dem Gegenstand (Inhalt) des Rechtsgesetzes (Recht im ersten Sinne, S. 517 ff.). Die letztere Bedeutung ist nach dem hl. Thomas die ursprünglichere[3]. Aber auch in der ersteren redet er häufig von Recht[4].

---

[1] S. th. 1, 2, q. 95, a. 4: Est de ratione legis humanae, quod sit derivata a lege naturae ... et secundum hoc dividitur ius positivum in ius gentium et ius civile, secundum duos modos quibus aliquid derivatur a lege naturae ... Nam ad ius gentium pertinent ea quae derivantur ex lege naturae sicut conclusiones ex principiis: ut iustae emptiones, venditiones et alia huiusmodi, sine quibus homines ad invicem convivere non possunt, quod est de lege naturae, quia homo est naturaliter animal sociale ... Quae vero derivantur a lege naturae per modum particularis determinationis, pertinent ad ius civile, secundum quod quaelibet civitas aliquid sibi accommode determinat.

[2] In 5 Ethic., l. 12: Praemissis existentibus, necesse est conclusionem esse ... et ideo necesse est quod quidquid ex iusto naturali sequitur quasi conclusio, sit iustum naturale; sicut ex hoc quod est nulli iniuste nocendum, sequitur non esse furandum, quod quidem ad naturale pertinet.

[3] Ebd. 2, 2, q. 57, a. 1 ad 1: Nomen ius primo impositum est ad significandam ipsam rem iustam.

[4] In 4 dist. 33, q. 1, a. 1: Naturalis conceptio est ei indita ... quae lex naturalis vel ius naturale dicitur.

Wir behaupten nun zweierlei; erstens: Wo der hl. Thomas von ius im Sinne von Gesetz redet, zählt er das ius gentium zum positiven menschlichen Recht; zweitens: Wo er von ius im Sinne von Gerechtem (iustum) spricht, zieht er das ius gentium zum ius (iustum) naturale und bezeichnet dasselbe als Schlußfolgerungen aus dem Naturgesetz. Daraus ergibt sich von selbst die von uns vertretene Ansicht.

a) Im Sinne von Gesetz rechnet der hl. Thomas das ius gentium zum positiven menschlichen Recht.

Beim Beweise dieser Behauptung brauchen wir uns nicht lange aufzuhalten, da sie von den Gegnern zum Ausgangspunkt ihrer Erklärung genommen wird. Sie ergibt sich auch unmittelbar aus den klaren Worten, die wir soeben angeführt haben aus der Summa 1, 2, q. 95, a. 4. Man vergleiche noch daselbst 1, 2, q. 95, a. 2, wo dieselbe Behauptung wiederkehrt.

b) Im Sinne von iustum rechnet der hl. Thomas das ius gentium zum ius (iustum) naturale.

α) Den ersten Beweis für diese Behauptung liefert uns der Kommentar zur Nikomachischen Ethik[1]. Hier erklärt er die früher (S. 597 u. 605) erwähnte aristotelische Einteilung des *δίκαιον πολιτικόν* in das *δίκαιον φυσικόν* und *δίκαιον νομικόν*. Daß hier von ius im Sinne von iustum die Rede ist, braucht nicht bewiesen zu werden, weil Aristoteles nur davon handelt und der hl. Thomas es mehrmals ausdrücklich sagt.

Zu welchem Recht im Sinne von iustum zählt nun der hl. Thomas das ius gentium? Zum iustum naturale des Aristoteles. Unter ius naturale versteht er mit dem Stagiriten das iustum, quod habet ubique eandem potentiam et virtutem. . . . Quod quidem contingit, eo quod natura, quae est huius iusti causa, eadem est apud omnes. . . . Iustum naturale non consistit in videri et non videri, i. e. non oritur ex aliqua opinione humana, sed natura. Dieses ius naturale des Aristoteles teilt nun Thomas in das ius naturale et gentium der Juristen. Naturrecht (iustum naturale) ist dasjenige, so führt er aus, wozu die Natur den Menschen hinneigt. Nun kann man aber eine doppelte Natur im Menschen unterscheiden, eine tierische und eine vernünftige; jene ist ihm mit den Tieren gemeinsam, diese bildet seine besondere Auszeichnung. Die Juristen nennen aber nur dasjenige Naturrecht (ius naturale), was sich aus der Neigung der Natur ergibt, die dem Menschen mit den Tieren gemeinsam ist. Dasjenige Recht hingegen, das aus der menschlichen Natur folgt, insofern sie vernünftig ist, nennen sie ius gentium, weil es bei allen Völkern im Gebrauch ist, wie z. B., daß man

[1] In 5 Ethic. Nic., l. 12.

die Verträge halten solle, daß die Gesandten bei den Feinden sicher seien u. dgl. Beide Arten von Recht begreift hier Aristoteles unter dem Naturrecht *(δίκαιον φυσικόν)*[1].

Also das ius gentium gehört zum Aristotelischen Naturrecht, welches überall dieselbe Kraft besitzt und nicht aus menschlicher Meinung, sondern aus der Natur des Menschen stammt!

Auch die Beispiele, durch die das ius gentium erläutert wird, sind bezeichnend. Wer möchte leugnen, daß die Grundsätze: Man soll die Verträge halten, man soll nicht stehlen, man soll nicht töten, zum Naturrecht in unserem heutigen Sinne gehören? Nun werden aber alle drei vom hl. Thomas ausdrücklich zum ius gentium gerechnet[2]. Also gehört das ius gentium zum iustum naturale. Endlich behauptet er ausdrücklich, das ius gentium bestehe in Schlußfolgerungen aus den höchsten, von selbst einleuchtenden Vernunftgrundsätzen, und zwar in Schlußfolgerungen, die jenen Grundsätzen naheſtehen (propinqua his) und deshalb immer und überall gültig seien, während das ius civile oder legale nur nähere Bestimmungen dessen umfasse, was im Naturgesetz bloß im allgemeinen enthalten sei. Nun aber seien alle Schlußfolgerungen aus dem Naturrecht auch zum Naturrecht zu zählen.

β) Den zweiten Beweis entnehmen wir der Theologischen Summa, wo er eingehend den Unterschied zwischen ius naturale und positivum darlegt. Auch hier ist von ius im Sinne von iustum die Rede. Gleich beim Beginne seiner Erörterungen erklärt er das ius durch den Beisatz sive iustum. Dieses ius oder iustum teilt er mit Berufung auf Aristoteles in das ius naturale et positivum. Und zu welchem Teil rechnet er das ius gentium? Wiederum zum ius naturale im Sinne des Aristoteles, fügt aber auch hier die Bemerkung bei,

---

[1] In 5 Ethic., l. 12: Iustum naturale est, ad quod hominem natura inclinat. Attenditur autem in homine duplex natura. Una quidem secundum quod est animal, quae sibi et aliis animalibus est communis. Alia autem est natura hominis, prout scil. secundum rationem discernit turpe et honestum. Iuristae autem illud tantum dicunt ius naturale, quod consequitur inclinationem naturae communis homini et aliis animalibus, sicut coniunctio maris et feminae, educatio natorum, et alia huiusmodi. Illud autem ius, quod consequitur propriam inclinationem naturae humanae, scil. ut homo est rationale animal, vocant iuristimae ius gentium, quia eo omnes gentes utuntur, sicut quod pacta sint servanda et quod legati sint apud hostes tuti et alia huiusmodi. Utrumque autem horum comprehenditur sub iusto naturali, prout hic a philosopho accipitur.

[2] Ebd. (s. Anm. 1 und 2 auf S. 606).

dieſes iustum habe einen weiteren Umfang als das ius naturale der römiſchen Juriſten; denn dieſe verſtänden unter ius naturale nur jenen Teil, der ſich aus der Natur des Menſchen, abſolut betrachtet, ergebe und uns mit den Tieren gemeinſam ſei. Außerdem gebe es aber vieles, was dem Menſchen als Menſchen recht ſei und deshalb von der natürlichen Vernunft durch Schließen erkannt und vorgeſchrieben werde. Dieſer Teil des natürlichen Rechts heiße bei den Juriſten ius gentium[1].

γ) Auch im Kommentar zu den Sentenzen des Lombardus lehrt der hl. Thomas, daß das ius naturale im ſtrengſten Sinne nicht alles umfaſſe, was die natürliche Vernunft vorſchreibt, alſo zum Naturgeſetz gehört, ſondern bloß dasjenige, was ſeinem Gegenſtande (der Materie) nach dem Menſchen mit den Tieren gemeinſam ſei[2].

3. Fragen wir, wie der hl. Thomas das ius gentium bald zum Naturrecht bald zum poſitiven Recht zählen könne, ſo erklärt ſich das in unſerer Anſicht von ſelbſt. Eben weil das ius gentium jener Teil des poſitiven Rechts iſt, welcher notwendige Schlußfolgerungen aus dem Naturgeſetz

---

[1] S. th. 2, 2, q. 57 a. 3: Ius sive iustum naturale est, quod ex sui natura est adaequatum vel commensuratum alteri. Hoc autem potest contingere dupliciter (alſo beide Arten gehören zum ius sive iustum naturale!): uno modo secundum absolutam sui considerationem, sicut masculus ex sui ratione habet commensurationem ad feminam, ut ex ea generet . . . Alio modo aliquid est naturaliter alteri commensuratum non secundum absolutam sui rationem, sed secundum aliquid quod ex ipso sequitur, puta proprietas possessionum; si enim consideretur iste ager absolute, non habet unde sit magis huius quam illius; sed si consideretur per respectum ad opportunitatem colendi et ad pacificum usum agri, secundum hoc habet quandam commensurationem ad hoc quod sit unius et non alterius, ut patet per Philosophum in 2 Polit. c. 3. Absolute autem apprehendere aliquid non solum convenit homini, sed etiam aliis animalibus. Et ideo ius quod dicitur naturale secundum primum modum, commune est nobis et aliis animalibus. A iure autem naturali sic dicto (d. h. vom Naturrecht in dieſem engeren Sinne) recedit ius gentium, ut Iurisconsultus dicit l. 1 ff. de iust. et iur., quia illud omnibus animalibus, hoc solum hominibus inter se commune est. Considerare autem aliquid, comparando ad id quod ex ipso sequitur, est proprium rationis, et ideo hoc idem est naturale homini secundum rationem naturalem, quae hoc dictat. Et ideo dicit Caius Iurisconsultus l. 9 (?) ff. eod.: Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes peraeque custoditur, vocaturque ius gentium.

[2] In 4 dist. 33, q. 1, a. 1 ad 4: Strictissimo modo accipiendo ius naturale, illa quae ad homines tantum pertinent, etsi sint de dictamine rationis naturalis non dicuntur esse de iure naturali, sed illa tantum, quae naturalis ratio dictat de his quae sunt homini aliisque communia. Et sic datur ista definitio: scil. ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit.

enthält, kann es bald zum positiven bald zum natürlichen Recht gezogen werden. Alle menschlichen Gesetze, so führt er in der Summa (1, 2, q. 95, a. 2) aus, müssen aus den allgemeinen Grundsätzen des Naturgesetzes hergeleitet werden. Es gibt aber eine doppelte Art von Ableitung aus dem Naturgesetz: die eine besteht in einer Schlußfolgerung aus dem Naturgesetz und die andere in einer näheren Bestimmung dessen, was nur allgemein und unbestimmt im Naturgesetz enthalten ist. So ist es z. B. ein Naturgesetz, man solle niemand Übles zufügen. Daraus läßt sich durch Schlußfolgerung der Satz herleiten, man solle nicht töten. Ebenso ist es ein Naturgesetz, man solle den Bösewicht bestrafen; aber welche Art von Strafe man über ihn verhängen solle, sagt das Naturgesetz nicht; dieses muß erst von der zuständigen Autorität näher bestimmt werden.

Das positive menschliche Recht enthält nun sowohl Schlußfolgerungen aus dem Naturgesetz als nähere Bestimmungen desselben. Die Schlußfolgerungen aber gelten nicht bloß infolge des positiven Gesetzes, sondern auch schon durch das Naturgesetz. Die näheren Bestimmungen des Naturgesetzes dagegen gelten erst infolge des positiven Gesetzes, haben also von ihm alle ihre Rechtskraft[1]. Jene bilden das ius gentium, diese das ius civile.

4. Gehört aber jede Schlußfolgerung aus den Prinzipien des Naturgesetzes zum ius gentium? Nein. Das ius gentium ist ja menschliches Gesetz. Solange z. B. jemand allein für sich eine Schlußfolgerung aus dem Naturgesetze zieht, haben wir kein ius gentium. Manches ist im Naturgesetz enthalten, was nicht zum ius gentium gehört. So ist es eine Forderung des Naturgesetzes, daß die rechtmäßig eingegangene Ehe als unauflöslich anzusehen sei. Trotzdem gehört diese Forderung nicht zum ius gentium, weil sie tatsächlich nicht zu allgemeiner Anerkennung gelangt ist. Zum ius gentium wird eben eine Schlußfolgerung aus dem Naturrecht erst dann, wenn sie allgemein oder

---

[1] S. th. 1, 2, q. 95, a. 2: Derivantur ergo quaedam a principiis communibus legis naturae per modum conclusionum, sicut hoc quod est non esse occidendum ut conclusio quaedam derivari potest ab eo quod est nulli esse faciendum malum; quaedam vero per modum determinationis, sicut lex naturalis habet, quod ille qui peccat puniatur, sed quod tali poena vel tali puniatur, hoc est quaedam determinatio legis naturae. Utraque igitur inveniuntur in lege humana posita. Sed ea quae sunt primi modi, continentur in lege humana, non tamquam sint solum lege posita sed habent etiam aliquid vigoris ex lege naturali. (Man beachte, daß sich dieses auf das Gesetz non esse occidendum bezieht.) Sed ea quae sunt secundi modi, ex sola lege humana vigorem habent. Man vgl. S. th. 2, 2, q. 60, a. 5.

nahezu allgemein gezogen und so durch allgemeine Übung zum öffentlich anerkannten Rechtsgrundsatz oder zu einer allgemein angenommenen Rechtsinstitution wird.

III. Das ius gentium bei den späteren Scholastikern.

1. Bis in das 16. Jahrhundert hinein scheint die eben dargelegte Erklärung des ius gentium, wonach dieses inhaltlich einen Teil des ius naturale bildet, wenigstens bei den Juristen die allgemeine gewesen zu sein. So bezeugt beispielsweise Fr. Suarez[1]. Unter den Theologen herrschte bis gegen das Ende desselben Jahrhunderts die größte Meinungsverschiedenheit über das Wesen des ius gentium.

Vom Anfang des 17. Jahrhunderts an aber faßt man ziemlich allgemein das ius gentium auf als ein Mittelglied zwischen dem ius naturale und dem ius civile. Unter Naturrecht (ius naturale) verstand man alle Gebote, die im Naturgesetz enthalten sind bzw. sich als notwendige Schlußfolgerungen aus ihm herleiten lassen. Unter bürgerlichem Recht (ius civile) dagegen verstand man jene staatlichen Gesetze, die auf freiem Erlaß des Gesetzgebers beruhten; unter ius gentium endlich jene menschlichen Gesetze und Einrichtungen, die zwar nicht einfachhin notwendige Folgerungen aus dem Naturgesetz, aber doch so angemessen, vernünftig und der Natur entsprechend sind, daß fast allgemein alle Völker durch Gewohnheit dieselben eingeführt haben. Man kann also das ius gentium auch als Folgerungen aus dem Naturgesetz ansehen: aber es sind einerseits nicht einfachhin willkürliche und anderseits auch nicht einfachhin notwendige Folgerungen. Deshalb ist auch kein Widerspruch darin, daß dieselben bei dem einen oder andern Volk nicht anerkannt sind oder allmählich wieder außer Gebrauch kommen.

2. Dieses ius gentium unterscheidet sich also vom Naturrecht mehrfach: a) durch den Gegenstand. Denn seine Vorschriften sind nicht einfachhin notwendige Vernunftforderungen, sondern sehr angemessene, nützliche Regeln. b) Durch den Zweck, insofern das Naturrecht vorschreibt, was zum Gesellschaftsleben vernünftiger Wesen notwendig ist, während das ius gentium über dieses Maß hinaus einen

[1] De Leg. 2, c. 17, n. 3: Iurisperiti ergo communiter distinguunt ius naturale a iure gentium in hoc, quod ius naturale est commune brutis etiam animantibus, ius autem gentium est proprium hominum . . . n. 4: Iuxta hanc sententiam . . . lex naturalis subdistinguitur in naturalem communem omnibus animantibus . . . et legem naturalem propriam hominum, quae ius gentium appellata est. Auch de Lugo (De iustit. et iur. disp. 6, sect. 1, n. 5) erklärt das römische Recht in diesem Sinne.

höheren Grad der Wohlfahrt anstrebt. c) Durch die Eigenschaften. Das Naturrecht ist unveränderlich und allgemein, und wenn es irgendwo nicht befolgt wird, geschieht dies bloß infolge eines Irrtums. Das ius gentium ist nicht einfachhin notwendig und kann deshalb durch entgegenstehende Gewohnheit abgeändert oder abgeschafft werden. d) Durch das unmittelbare Prinzip der Verpflichtung. Das Naturrecht ist unmittelbar göttliches, den Menschen ins Herz geschriebenes Gesetz. Das ius gentium hat seine Verpflichtung unmittelbar von den Menschen, die es durch Übung eingeführt haben; es ist also positives menschliches Gesetz. e) Durch die Entstehungsweise. Weil das Naturgesetz jedem Menschen in seinen allgemeinsten Zügen in die Seele geschrieben ist, verpflichtet es auch jeden Menschen vom ersten Augenblick seines Lebens bis zum letzten. Das ius gentium entsteht erst durch allgemeine Übung; es ist wesentlich Gewohnheitsrecht und gilt nur dort, wo die Gewohnheit besteht[1].

Vom rein positiven, staatlichen Gesetz unterscheidet sich das ius gentium erstens dadurch, daß dieses vorwiegend Gewohnheitsrecht ist, jenes aber nicht. Ferner ist es fast allen Völkern gemeinsam, während im rein staatlichen Recht die einzelnen Völker voneinander abweichen. Endlich ist es viel unveränderlicher als das rein positive Staatsrecht.

3. Es ist kein Zweifel, daß es ein ius gentium in der genannten Bedeutung gibt; aber dasselbe gehört zum ius civile im Sinne des hl. Thomas oder zum positiven Recht im engeren Sinne, d. h. zu jenem Recht, das erst durch menschliche Tat zum Rechte wird. Man kann ja in diesem positiven Recht wiederum zwei Teile unterscheiden: einen, der von der Willkür der einzelnen Völker bezw. ihrer Regenten abhängt, und einen andern, der ziemlich allgemein bei allen Völkern durch Gewohnheit eingeführt ist, weil er der Natur des Menschen sehr entspricht, ohne schon durch das Naturgesetz geboten oder verboten zu sein. Diesen Teil kann man ius gentium nennen. Aber für die prinzipielle Erfassung des Rechtes ist damit wenig gewonnen. Auch hat diese Einteilung geringe praktische Bedeutung, wenigstens für den inneren Verkehr der Angehörigen eines und desselben Staates. Fragt man nach konkreten Beispielen des ius gentium in diesem neueren Sinne, so herrscht gewöhnlich große Verlegenheit. Eine größere Bedeutung besitzt dieses ius gentium im internationalen Recht, da hier die Übung und Gewohnheit wegen Mangels einer gemeinsamen menschlichen Autorität einen weiteren Spielraum hat.

---

[1] Vgl. Suarez, De Leg. 2, c. 19; Schwarz, Institutiones iuris univers. naturae et gent. (1743), pars I, tit. 2, p. 178.

Siebtes Kapitel.

Vom subjektiven Recht im besondern.

§ 1. Nähere Erklärung des Rechtsverhältnisses.

Recht im subjektiven Sinne bedeutet ein moralisches, gesetzlich gewährleistetes *Können* oder *Dürfen*. Wir definierten deshalb das Recht (S. 521) als eine *moralische Befugnis, irgendetwas als das Seinige für sich in Anspruch zu nehmen oder zu fordern*.

Da dem Rechte des einen immer von seiten anderer eine Rechtspflicht entspricht, so entsteht ein *Rechtsverhältnis*. Wenn Petrus das Recht hat, von Paulus 100 Gulden zu fordern, so besteht zwischen beiden ein Rechtsverhältnis. Im Rechtsverhältnis lassen sich wie in jedem Verhältnis vier Bestandteile unterscheiden: der Träger, der Gegenstand, der Titel und der Terminus des Rechts. *Träger* (Subjekt) des Rechts ist derjenige, der das Recht besitzt; *Gegenstand* (Objekt) des Rechts ist das Gut oder die Sache (im weitesten Sinne), auf die sich das Recht erstreckt; der *Rechtstitel* ist der Grund, auf den sich das Recht stützt; der *Rechtsterminus* endlich ist die Person, welche die dem Rechte entsprechende Pflicht (Rechtspflicht) hat. In dem angeführten Beispiel ist Petrus der Rechtsträger, Paulus der Rechtsterminus, die 100 Gulden der Gegenstand des Rechts; der Rechtstitel ist die Tatsache, auf die gestützt Petrus die 100 Gulden von Paulus zu verlangen befugt ist. Diese Tatsache kann ein Versprechen des Paulus, ein gemachtes Darlehen oder ein Kaufvertrag u. dgl. sein.

Im *Rechtstitel* müssen wir wieder zwei Momente unterscheiden: *erstens* die *Tatsache*, kraft deren jemand eine Sache als die *seinige*, d. h. zu seiner ausschließlichen Verfügung bestimmte, bezeichnen kann. Hat jemand ein Haus selbst für sich gebaut oder von einem andern gekauft, so ist im ersteren Falle die Arbeit, im letzteren der Kaufvertrag der unmittelbare Rechtstitel, auf den gestützt er das Haus *sein* nennen und mit Ausschluß anderer darüber verfügen kann. Aber die Arbeit oder der Kaufvertrag ist an sich eine bloße Tatsache, die nicht aus sich allein, sondern *nur in Verbindung mit einem Rechtsgesetz*, ein wahres Recht begründen kann. Deshalb schließt der Rechtstitel als *zweites* Moment einen allgemeinen Rechtsgrundsatz ein oder setzt denselben wenigstens voraus. Der Rechtsgrundsatz in unserem Fall ist das Gesetz, daß man jedem das als das Seinige gebe, was er durch rechtmäßige Arbeit oder Vertrag sich erworben, weil sonst ein geordnetes Zusammenleben vernünftiger Menschen nicht bestehen könnte.

Man kann deshalb die Rechtsbefugnis als eine Art wenigstens virtueller *Schlußfolgerung aus einem Syllogismus* ansehen, dessen Obersatz ein allgemeiner Rechtssatz, der Untersatz aber eine bestimmte konkrete Tatsache ist. Beide Vordersätze zusammen bilden den vollen Rechtstitel. Gewöhnlich nennt man jedoch bloß die konkrete Tatsache Rechtstitel, weil der allgemeine Rechtsgrundsatz als selbstverständlich vorausgesetzt wird.

§ 2. *Einteilung der Rechtsbefugnisse.*

1. Das subjektive Recht wird zunächst eingeteilt in das Recht im *eigentlichen* und im *uneigentlichen Sinne*. Dem Rechte im eigentlichen Sinne entspricht eine Pflicht der Gerechtigkeit, das Recht im uneigentlichen Sinne dagegen ist ein Anspruch, dem keine Pflicht der Gerechtigkeit, sondern bloß eine Pflicht der Liebe, Dankbarkeit oder Billigkeit entspricht.

2. Je nach den verschiedenen Arten von Gerechtigkeit unterscheidet man auch verschiedene *Arten* von subjektivem Recht, besonders: a) das der *legalen* Gerechtigkeit entsprechende Recht des öffentlichen Gemeinwesens, das zum Gemeinwohl Notwendige von den Gliedern zu verlangen. Der Rechtspflicht der einzelnen Glieder, dem Gemeinwesen das Notwendige zu leisten, entspricht das Recht der Gesamtheit, das zum öffentlichen Wohle Notwendige zu fordern. Aus diesem Recht fließt die Jurisdiktionsgewalt (ius iurisdictionis), d. h. das Recht der Obrigkeit, das zum Gemeinwohl Notwendige anzuordnen und von den Untergebenen hierin Gehorsam zu verlangen. b) Das der *ausgleichenden* Gerechtigkeit entsprechende Recht, kraft dessen jedes Glied der menschlichen Gesellschaft von den andern verlangen kann, daß sie ihm das Seinige, d. h. zu seinem Privatinteresse Bestimmte, geben. c) Das der *austeilenden* Gerechtigkeit entsprechende Recht, d. h. das Recht der Glieder der Gesellschaft auf Austeilung der öffentlichen Güter und Lasten nach dem Verhältnis der Verdienste und Kräfte der einzelnen.

3. Die eigentlichen Rechte können *erzwingbar* und *nicht erzwingbar* sein. Nichterzwingbare Rechte sind jene, welche der austeilenden Gerechtigkeit entsprechen, die übrigen sind erzwingbar. Die ersteren werden auch *unvollkommene* Rechte genannt, nicht etwa deshalb, weil ihnen nicht eine wahre Rechtspflicht entspricht, sondern weil die Erzwingbarkeit sich nach den Anforderungen des geordneten Zusammenlebens aller richtet und dieses nicht zuläßt, daß die Untergebenen gegen die rechtmäßige Obrigkeit Zwang in Anwendung bringen (S. 531).

4. Wie das objektive Recht, so kann man auch die subjektiven Rechte

einteilen in öffentliche und private. Öffentliche Rechte sind die der ledalen Gerechtigkeit entsprechenden Rechte der Gesamtheit auf das zum öffentlichen Wohl notwendige. Private Rechte sind diejenigen, welche der ausgleichenden und austeilenden Gerechtigkeit entsprechen. Die öffentlichen Rechte beziehen sich unmittelbar auf das öffentliche Wohl, die Privatrechte auf das Privatinteresse.

5. Man unterscheidet ferner unveräußerliche und veräußerliche, angeborne und erworbene Rechte. Unveräußerlich werden jene Rechte genannt, auf welche das Individuum nicht nach seinem Belieben verzichten kann, weil sie ihm zur Erfüllung seiner Pflichten unentbehrlich sind: angeboren jene, die mit dem Dasein von selbst gegeben sind, wie z. B. das Recht auf das Leben. Alle unveräußerlichen Rechte sind angeborne, aber nicht umgekehrt. Das Recht, Eigentum zu erwerben, ist ein angebornes, und doch kann sich der Mensch desselben unter bestimmten Voraussetzungen entäußern.

6. Mit der vorigen hängt innig zusammen die Unterscheidung von natürlichen und positiven Rechten. Die natürlichen Rechte kommen dem Menschen kraft des natürlichen Sittengesetzes zu; die positiven dagegen kraft eines positiven Gesetzes oder durch den freien Willen eines Gesetzgebers. Die positiven Rechte können wieder je nach ihrer unmittelbaren Quelle göttliche oder menschliche sein. Die natürlichen Rechte stützen sich auf natürliche Verhältnisse und sind unter Voraussetzung gewisser Bedingungen vom Willen der Menschen unabhängig, wie z. B. die Herrschaft des Ehemanns über seine Frau, die Gewalt des Vaters über seine Kinder, das Recht der Obrigkeit, zu befehlen, das Recht des Menschen auf seinen guten Ruf u. dgl. Die positiven Rechte dagegen wurzeln im freien Willen und können deshalb auch, ohne daß sich die Umstände ändern, von denen aufgehoben oder geändert werden, welche sie begründet haben; z. B. das Recht, das ich durch Kauf auf dieses oder jenes Gut besitze u. dgl.

Andere wollen bloß jene Rechte als positive im Unterschied zu den natürlichen gelten lassen, die unmittelbar aus dem positiven Gesetz oder dem freien Willen Gottes stammen. Danach wären also jene Rechte, welche die Menschen unabhängig vom positiven Gesetze durch Verträge oder Testamente u. dgl. begründen, natürliche Rechte, wenigstens mittelbar und hypothetisch. So z. B. wäre das Recht, das jemand auf Grund eines Kaufes oder einer Schenkung an einem Hause hat, ein natürliches zu nennen. Das verstößt aber gegen die herkömmliche Redeweise. Es gäbe dann auch keine positiven Rechte zwischen den verschiedenen Nationen; denn solche Rechte können nur durch freie Verträge und nicht durch Gesetze entstehen. Endlich setzt diese Ansicht voraus, die freien Verträge seien nicht die unmittelbare Ursache der durch sie entstandenen

Rechte, sondern bloße Bedingungen, unter denen Rechte entstehen. Das ist aber nicht richtig. Wenn jemand, der ein Haus gekauft hat, gefragt wird, warum das Haus ihm gehöre, antwortet er, weil er es gekauft habe.

7. Die Rechte, welche der ausgleichenden Gerechtigkeit entsprechen und in ihrer Gesamtheit das eigentliche Privatrecht im subjektiven Sinne ausmachen, werden nach ihrem Gegenstand eingeteilt in Vermögensrechte und Nichtvermögens-(Personen-)rechte.

Die Vermögensrechte beziehen sich auf einen Gegenstand, der einen Vermögens- oder Geldeswert hat und sich in Geld abschätzen läßt. Der Gegenstand der Nichtvermögens- oder Personenrechte dagegen hat aus sich und unmittelbar keinen Geldes- oder Vermögenswert, sondern ist ein Gut höherer Art, welches entweder als Bestandteil zu unserer Person gehört (Gesundheit, Freiheit) oder unser geistiges und leibliches Wohl betrifft (Ehre, guter Ruf, Eheverhältnisse).

a) Die Nichtvermögens- oder Personenrechte werden wieder eingeteilt in rein persönliche (Persönlichkeits-) Rechte und Familienrechte.

Die rein persönlichen Rechte kommen dem einzelnen als Person, unabhängig von besondern gesellschaftlichen Beziehungen, zu, so z. B. das Recht auf das Leben, auf die physische und sittliche Unversehrtheit des Leibes, auf die Freiheit, die Entfaltung der Kräfte, auf Ehre und guten Ruf.

Die Familienrechte sind Privatrechte, die dem einzelnen in seinem Verhältnis zur Familie zukommen, z. B. das Recht der Ehegatten auf das Zusammenleben, auf die Erfüllung der ehelichen Pflicht, der Eltern auf die Erziehung der Kinder. Soweit auch in der Familie vermögensrechtliche Elemente vorkommen, werden sie zum Vermögensrecht gezogen.

b) Die Privatrechte werden ferner eingeteilt in Sachenrechte (dingliche Rechte, iura in re) und Forderungsrechte (iura ad rem). Die Sachenrechte beziehen sich unmittelbar auf eine schon vorhandene Sache (im weitesten Sinne dieses Wortes), die wir irgendwie als die unsrige bezeichnen und von jedermann beanspruchen können. Forderungsrechte dagegen sind solche, welche sich nicht unmittelbar auf eine Sache selbst, sondern auf eine Leistung beziehen. Vermöge des Sachenrechts ist eine Sache schon die unsrige, vermöge des Forderungsrechts können wir verlangen, daß jemand eine Sache zur unsrigen mache. Das Forderungsrecht ist also der Weg zum dinglichen Recht. Durch das Forderungsrecht entsteht ein Schuldverhältnis zwischen zwei oder

mehreren Personen. Der Gläubiger hat das Recht, eine Leistung zu fordern, der Schuldner die Pflicht, sie zu bewirken.

Bei den neueren Rechtslehrern werden vielfach nur die Vermögensrechte in dingliche Rechte (Sachenrechte) und Forderungsrechte (Schuldverhältnisse oder Obligationen) eingeteilt, doch hindert nichts, diese Einteilung auf alle Privatrechte auszudehnen. So ist das Recht, das jeder auf sein Leben und die Unversehrtheit seiner Glieder hat, ein ius in re, dagegen das Recht auf die ihm gebührende Ehrenbezeigung ein ius ad rem. Den Sachenrechten entsprechen nur negative Pflichten (Verbote), d. h. sie verbieten den andern, uns im freien Gebrauch unserer Sachen zu hindern; den Forderungsrechten dagegen auch positive Pflichten. Die Forderungsrechte sind relative, d. h. sie beziehen sich nur auf bestimmte Personen, die uns verpflichtet sind; die dinglichen Rechte dagegen absolute, die man gegen jeden hat.

8. Die Sachenrechte an vermögenswerten Dingen werden unterschieden in das Eigentumsrecht und die Rechte an fremder Sache (iura in re aliena).

Das Eigentumsrecht im strengen Sinne (ius in re perfectum) ist das vollkommene Verfügungsrecht über eine Sache, soweit nicht gesetzliche Schranken gezogen sind[1]. Dem vollen Eigentumsrecht ist es wesentlich, daß es aus sich und seinem Inhalte nach unbeschränkt sei, doch kann es von außen her aus Rücksichten des öffentlichen Wohles Schranken unterliegen. Sobald aber diese Schranken wegfallen, stellt sich das vollkommene Eigentumsrecht von selbst wieder her.

Außer diesem Eigentumsrecht im strengen Sinn gibt es noch ein unvollkommenes und beschränktes Eigentumsrecht. Unvollkommen ist unser Eigentumsrecht an einer Sache dann, wenn andere ebenfalls Verfügungsrechte über dieselbe Sache haben, jedoch untergeordnete. Wenn z. B. jemand das Verfügungsrecht über die Substanz der Sache hat, ein anderer aber das Nutznießungsrecht, so wird der erstere Eigentümer genannt, nicht der letztere. Denn das erstere Recht ist das höhere, dem sich das letztere unterzuordnen hat. Eigentümer ist also derjenige, dem wenigstens das höchste menschliche Verfügungsrecht über eine Sache zum eigenen Nutzen zukommt.

---

[1] Ius perfecte disponendi de re, nisi lege prohibeatur. Vgl. de Lugo, De instit. et iure disp. 2, sect. 1, n. 3. Dem vollkommenen Eigentumsrecht widerspricht es, daß neben dem Eigentümer noch ein anderer irgendein eigentliches Recht an der Sache habe, so daß der Eigentümer durch bloßes Verfügen über seine Sache die ausgleichende Gerechtigkeit verletzen könnte. Andere Schranken widersprechen aber dem vollkommenen Eigentumsrecht nicht.

Die Rechte an fremder Sache sind Rechte an einer Sache, auf welche andere höhere Rechte besitzen. Man kann dieselben als Dienstbarkeiten im weitesten Sinne auffassen, welche auf einer Sache einem Fremden gegenüber lasten. Zu diesen Rechten an fremder Sache gehören die verschiedenen Arten von Servituten, das Pfandrecht usw., von denen im speziellen Teile zu handeln ist.

9. Die vermögenswerten Forderungsrechte (Obligationen) sind Rechte auf vermögenswerte Leistungen von seiten einer oder mehrerer bestimmter Personen. Je nachdem die Leistungspflicht des Schuldners sich auf einen Vertrag oder ein rechtswidriges Verhalten gründet, unterscheidet man Vertrags- oder Deliktsobligationen (Quasi-Deliktsobligationen). Die ersteren entstehen durch den Willen des Schuldners, die letzteren gegen denselben.

§ 3. Von der Pflicht.

1. Da dem Recht immer eine Pflicht entspricht, so kann es nicht vollständig begriffen werden ohne Kenntnis der Pflicht. Was ist Pflicht?

Spricht man von Pflicht rein abstrakt und ohne näheren Beisatz, so versteht man darunter die Verpflichtung zu irgendeiner Handlung oder Unterlassung. In diesem Sinne redet man vom Handeln aus Pflicht. Nennt man aber konkret irgend etwas seine Pflicht, so versteht man darunter die Handlung oder Unterlassung selbst, zu der man verpflichtet ist. In diesem Sinne behauptet man, jemand sei pflichttreu, d. h. erfülle treu das, wozu er verpflichtet ist. Da von der Pflicht im Sinne von Verpflichtung schon früher ausführlich gehandelt wurde (S. 398 ff.), so bleibt uns nur die Pflicht im zweiten Sinne zu erörtern übrig.

Pflicht, sittliche Pflicht und Gewissenspflicht besagen dasselbe. Von einer Pflicht reden, die keine sittliche oder keine Gewissenspflicht wäre, hieße von einem runden Viereck reden. Gerade deshalb dürfen wir um keines irdischen Vorteiles willen unsere Pflicht übertreten, weil dies gegen das Gewissen, mithin gegen Gottes Gebot verstößt und sündhaft ist. Nur ein vernünftiges Wesen ist der Pflicht fähig. Denn sie ist der Ausfluß eines Gesetzes, und nur einem vernünftigen, freien Wesen kann ein eigentliches Gesetz auferlegt werden.

2. Die Pflichten werden eingeteilt in natürliche und positive, je nachdem sie unmittelbar aus dem Naturgesetz oder einer positiven Quelle fließen. Verbietet das Gesetz eine Handlung, so haben wir eine negative Pflicht, d. h. die Pflicht zu einer Unterlassung; gebietet es eine Handlung, so ist die Pflicht eine affirmative. Je nach der Verschiedenheit der Personen, auf die sich die Pflicht bezieht,

unterscheidet man Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst und gegen den Nächsten. Unter dem Nächsten wird hier jeder Nebenmensch verstanden. Man unterscheidet ferner absolute und hypothetische oder bedingte Pflichten. Die absoluten Pflichten ergeben sich notwendig aus dem Wesen des Menschen und sind daher allen Menschen unter allen Umständen gemeinsam, z. B. die Pflicht der Gottesverehrung, die Pflicht, dem Gewissen zu folgen. Auch die vom Naturgesetz auferlegten negativen Pflichten sind absolute Pflichten. Die hypothetischen Pflichten treten nur unter bestimmten Voraussetzungen ein, z. B. die Pflicht der Eltern, für ihre Kinder zu sorgen.

Man unterscheidet auch juridische und nichtjuridische Pflichten (Rechtspflichten und rein ethische Pflichten). Rechtspflichten sind diejenigen, die uns durch ein Rechtsgesetz auferlegt werden und denen ein eigentliches Recht entspricht. Sie können nicht übertreten werden ohne Rechtsverletzung und umfassen alles, was die Tugend der Gerechtigkeit vorschreibt.

Nichtjuridische Pflichten sind solche, denen kein eigentliches Recht entspricht, deren Übertretung mithin keine Rechtsverletzung enthält. Dazu gehören die Pflichten des Menschen gegen sich selbst, die Pflichten der Nächstenliebe, Dankbarkeit, Bescheidenheit u. dgl. Dieselben werden nicht selten rein ethische Pflichten genannt. Doch ist dieser durch die Kantsche Schule aufgekommene Ausdruck sehr mißverständlich, weil er den Gedanken nahelegt, die Rechtspflichten seien nichtsittliche Pflichten oder sie enthielten ein Element, das mit der Sittlichkeit nichts zu schaffen habe. Das ist aber nicht richtig. Man könnte der Rechtspflicht bloß aus einem doppelten Grund den Charakter der vollkommenen ethischen Pflicht bestreiten. Erstens, weil sie auf eine äußere, materielle Leistung gerichtet ist. Das gilt aber auch von vielen rein sittlichen Pflichten, so z. B. von der Pflicht der Mäßigkeit, des Anstandes, der Barmherzigkeit u. dgl. Zweitens könnte man die Rechtspflichten deshalb für nicht rein ethisch erklären, weil sie erzwingbar sind. Aber es gibt wahre Rechtspflichten, die ihrer Natur nach nicht erzwingbar sind, so z. B. alle Pflichten der austeilenden Gerechtigkeit; ferner die Pflichten, welche uns verbieten, über andere frevelhaft zu urteilen.

Man mag also erzwingbare und nichterzwingbare Pflichten unterscheiden, je nachdem die Pflicht auf eine Leistung gerichtet ist, welche man im Notfall erzwingen darf, oder auf eine Leistung, für die man andern nicht verantwortlich ist. Aber diese Einteilung ist nicht gleichbedeutend mit der Einteilung in juridische und nichtjuridische Pflichten. Außerdem sind die erzwingbaren Pflichten ebensogut Gewissenspflichten als alle übrigen.

Kant unterscheidet die Rechtspflichten und ethischen Pflich-

ten dadurch, daß bloß die letzteren die Handlung zur Pflicht und diese Pflicht zugleich zur Triebfeder machten. Aber um davon abzusehen, daß nach dieser Einteilung die Rechtspflichten keine ethischen (Gewissens-) Pflichten sein sollen: ist es denn wahr, daß die sittlichen Pflichten immer die Pflicht als Triebfeder vorschreiben? Ganz gewiß nicht. Ja man kann vielen sittlichen Pflichten sogar ohne einen sittlich guten Beweggrund genügen[1]. So z. B. genügt man den negativen sittlichen Geboten als solchen, wenn man unterläßt, was sie verbieten. Wer nicht lügt und nicht lügen will, genügt dem Verbot, die Unwahrheit zu sagen, auch wenn er es aus bloßer Menschenfurcht nicht tut. Und wer einem Armen in großer Not ein Almosen gibt, erfüllt das Gebot des Almosengebens, auch wenn er es nur tut, um sich des lästigen Bettlers zu entledigen.

Allerdings, damit jemand die Tugend der Barmherzigkeit, Wahrhaftigkeit usw. übe, muß er die ihnen entsprechenden Handlungen aus den Beweggründen dieser Tugenden vollbringen; das gilt aber auch von der Gerechtigkeit. Die Tugend der Gerechtigkeit übt nicht derjenige, welcher z. B. aus bloßer Furcht seine Schulden bezahlt, sondern derjenige, der dies aus Liebe zur Gerechtigkeit tut oder weil er verpflichtet ist, jedem das Seinige zu geben.

3. Noch ein Wort bleibt uns zu sagen von dem Widerstreit der Pflichten. Es kann geschehen, daß jemand in der Unmöglichkeit ist, mehreren Pflichten zugleich zu genügen. Das nennt man Kollision oder Widerstreit der Pflichten.

Dieser Widerstreit kann nur ein scheinbarer, nie ein wirklicher, objektiver sein. Denn jede Pflicht wurzelt wenigstens mittelbar im Naturgesetz bzw. im Willen Gottes. Gott kann aber nicht von uns verlangen, daß wir zugleich zweierlei vollbringen, wenn uns das unmöglich ist. Zum Unmöglichen ist niemand verpflichtet. Es kann ferner nie ein Widerstreit eintreten zwischen mehreren rein negativen oder Unterlassungspflichten, weil es nicht unmöglich ist, mehreres gleichzeitig zu unterlassen, sondern nur zwischen negativen und positiven oder zwischen positiven untereinander.

Selbstverständlich hören beim Widerstreit nicht alle Pflichten auf, sondern man soll ihnen genügen, soweit man kann, und kann man nur eine Pflicht von mehreren erfüllen, so muß man die höchste und wichtigste den übrigen vorziehen. Um sich hierüber ein Urteil zu bilden, achte man auf drei Dinge, von denen der Charakter der Pflicht bedingt wird:

[1] Wir sagen nicht, daß man allen Pflichten genügen oder das ganze Naturgesetz in seinem vollen Umfange erfüllen könne durch eine Handlung, die keinen sittlich guten Zweck hat. Das wäre unrichtig. Wohl aber kann man vielen einzelnen Geboten des Naturgesetzes durch derartige Handlungen genügen.

erstens auf das Gesetz, von dem sie ausgeht; zweitens auf den Gegenstand, auf den sie gerichtet ist; drittens auf die Person, gegen welche die Pflicht besteht.

a) Man frage also zunächst, welches das wichtigere und höhere unter den Gesetzen ist, von denen uns mehrere Pflichten gleichzeitig auferlegt werden. Das Naturgesetz steht höher als das positive, das göttliche höher als das menschliche; die negativen Gebote des Naturgesetzes stehen höher als die affirmativen; das Gesetz des höheren Gesetzgebers verdient den Vorzug vor dem des untergeordneten.

b) Man berücksichtige ferner den Gegenstand der Pflichten. Die Pflicht, welche einen höheren, wichtigeren, allgemeineren und notwendigeren Gegenstand hat, verdient an und für sich den Vorzug vor den übrigen. Die Pflichten in bezug auf die Seele stehen über den Pflichten gegen den Leib und diese wieder über denen gegen äußere Güter. Die Pflichten gegen das allgemeine Wohl gehen den Pflichten gegen das Privatwohl vor, wenn sie der gleichen Ordnung angehören.

c) Endlich sehe man auf die Person, gegen die man verpflichtet ist. Die Pflichten gegen Gott kommen an erster Stelle, dann die sittlichen Pflichten gegen uns selbst, die sich auf geistliche Güter beziehen, weiterhin die Pflichten gegen diejenigen, die uns näher stehen, wie Eltern, Kinder, Pflegebefohlene usw.[1]

§ 4. Vom Träger des Rechts.

Wir unterschieden (S. 615) im Rechtsverhältnis den Träger (Subjekt), den Gegenstand, den Titel und den Terminus des Rechts oder die Person, auf die sich das Recht bezieht. Was der Rechtstitel im allgemeinen sei, ist früher (S. 523 u. 615) erklärt worden. Auf welche Rechtstitel sich die einzelnen Rechte im besondern stützen, wird im speziellen Teil der Moralphilosophie zur Sprache kommen. Ebenso wird dort im einzelnen zu untersuchen sein, auf welche Gegenstände der Mensch ein Recht haben kann. Da sich endlich aus dem Begriff der Rechtspflicht von selbst ergibt, daß nur ein vernünftiges freies Wesen derselben fähig ist und mithin nur ein solches der Rechtsterminus sein kann: so bleibt uns nur noch zu untersuchen, wer Träger des Rechts sein könne.

1. An die Spitze unserer Untersuchungen stellen wir den Grundsatz, daß Gott das höchste und vollkommenste Recht über alle geschaffenen Dinge, auch über den Menschen, hat.

a) Gott hat das höchste Eigentumsrecht (dominium proprie-

[1] S. Thom., S. th. 2, 2, q. 26. Meyer, Instit. iur. nat., I, 479.

tatis) an allen Geschöpfen. Gegenstand des Rechts ist, was in besonderer Beziehung zu uns steht, so daß es vor allem zu unserer Verfügung gestellt ist und wir mithin im Gebrauch desselben vor allen andern den Vorzug haben. Alle Geschöpfe stehen aber im innigsten Verhältnis dieser Zugehörigkeit zu Gott. Den Grund hiervon deutet das tiefsinnige Wort des hl. Paulus (Röm. 11, 36) an: „Aus ihm und durch ihn und in ihm *(εἰς αὐτόν)* ist alles."

Aus ihm ist alles. Alle Dinge verdanken ihr Dasein Gottes Schöpferhand. Die Abhängigkeit einer Wirkung von ihrer Ursache ist um so größer und allseitiger, je mehr die Wirkung alles, was sie ist und hat, einer einzigen Ursache verdankt. Die Abhängigkeit des Gefäßes vom Töpfer wäre gewiß viel größer, wenn es nicht nur die Form, sondern auch den Stoff der Tätigkeit des Töpfers verdankte, und zwar ohne die Mitwirkung irgendwelcher Werkzeuge. Nun aber verdanken alle Geschöpfe, der Mensch nicht minder als der Wurm der Erde und der Grashalm auf dem Felde alles, was sie sind und haben, wenigstens mittelbar einzig und allein dem Schöpferworte des Allmächtigen. Nur weil er sie von Ewigkeit her als möglich erkannt und freiwillig in der Zeit zu erschaffen beschlossen, existieren sie. Keines Stoffes bedurfte er, um sie zu formen. Er sprach, und das Universum wurde und fing an sich nach den Gesetzen zu bewegen, die er ihm vorgeschrieben. Alle Dinge sind seiner Hände Werk und schon deshalb sein Eigentum.

Durch ihn ist alles. Nicht genügte es, daß Gott die Dinge schuf. Wie sie auf seinen Wink ihr Dasein beginnen, so bedürfen sie auch beständig der Erhaltung durch ihn. Ohne dieselbe würden sie gleich wieder in dem Abgrund des Nichts verschwinden, aus dem er sie freiwillig gezogen. Alle Geschöpfe haben eben keinen Augenblick den Grund ihres Daseins in sich selbst. Nur von seiner erhaltenden Hand gestützt, vermögen sie ihr Dasein zu behaupten. Noch mehr. Nicht bloß die christliche Offenbarung, sondern auch die gesunde Philosophie vermag mit dem bloßen Lichte der natürlichen Vernunft den Nachweis zu erbringen, daß wir ohne göttliche Mitwirkung keiner Tätigkeit fähig sind. Wie unser Sein, so ist auch unser Handeln ein wesentlich abhängiges, bedingtes. Ohne Beistand Gottes vermögen wir nichts. Und zwar muß er, wenn wir z. B. sehen oder hören, nicht bloß mit uns mitwirken, sondern auch mit all den übrigen Geschöpfen, deren wir bedürfen, damit ein Akt des Sehens oder Hörens zustande komme.

Auf ihn hin ist alles. Alle Dinge sind für seine Verherrlichung geschaffen. Er ist ihr höchster und letzter Zweck. Sie können ihm zwar keinen Nutzen bringen, da er, der Unendliche, ihrer nicht bedarf, wohl aber sollen sie zur Offenbarung seiner unendlichen Weisheit, Macht, Güte und Gerechtigkeit beitragen. Für die vernünftigen Wesen ist über-

dies Gott noch in besonderer Weise Ziel und Ende, weil sie ihn erkennen und lieben und dadurch in ihm jene vollkommene Glückseligkeit erreichen sollen, nach der die Seele unaufhörlich hungert und dürstet. Er ist der Mittel- und Ruhepunkt des rastlosen Sehnens und Strebens aller menschlichen Herzen.

Weil wir also mit jeder Faser unseres Seins und mit jedem Pulsschlag unseres Herzens aus Gott, durch Gott und für Gott sind, und zwar unserem innersten Wesen nach, so ist er der absolute, unumschränkte, wesentliche Herr über uns. Mit unendlich höherem Recht als der Töpfer das Gebilde seiner Hand, kann der Ewige jeden von uns sein nennen und ihn als sein volles Eigentum betrachten, über welches ihm immer und überall jedes erdenkbare Verfügungsrecht zusteht, das mit seiner unendlichen Weisheit und Güte vereinbar ist.

Vielleicht könnte man einwenden, daraus, daß Gott die Dinge geschaffen, folge nicht, daß er ihr Herr sei. Denn nach unsern früheren Ausführungen kann jeder nur das sein nennen, was für ihn, für seinen Nutzen bestimmt ist (S. 523). Daraus aber, daß Gott der Schöpfer der Dinge sei, folge nicht, daß sie für ihn bestimmt seien und er mithin ihr Herr oder Eigentümer sei. Allein die wirkende Ursache und die Zweckursache hängen innig zusammen. Der Zweck der wirkenden Ursache, insofern sie wirkend, ist der Wirkende selbst. Denn wir gebrauchen das, was wir hervorgebracht, für uns. Wir können allerdings auch für einen andern etwas hervorbringen oder bewirken, aber immer nur, weil dies uns selbst entweder nützlich oder angenehm oder um seiner selbst willen angemessen ist, so daß wir selbst immer irgendwie der Endzweck unseres Schaffens sind. Da nun aber Gott mittelbar oder unmittelbar die bewirkende Ursache aller Dinge ist, so folgt gerade daraus, daß sie alle ihn zu ihrem letzten Endzwecke haben und er als Eigentümer und Herr über sie verfügen kann[1].

b) Wie das höchste Eigentumsrecht über alles Geschaffene, so steht Gott auch die höchste Regierungsgewalt (dominium iurisdictionis) über alle vernünftigen Wesen zu. Eben weil sie sein eigen sind, kann er ihnen Gesetze geben und Rechte unter sie verteilen, wie es ihm nach seiner Weisheit und Heiligkeit gefällt. Jede irdische Regierungs- und Gesetzgebungsgewalt, sei es die Gewalt des Herrn über seinen Knecht, des Vaters über seine Kinder, des Königs über seine Untertanen, ist nur ein matter Abglanz, eine geringe Teilnahme an der ewigen Regierungsgewalt Gottes über seine Geschöpfe.

[1] S. Thom., C. gent. l. 3, c. 17: Finis ultimus cuiuslibet facientis, in quantum est faciens, est ipsemet; utimur enim factis a nobis propter nos; et, si aliquid aliquando propter alium homo faciat, hoc refertur in bonum suum, vel utile, vel delectabile, vel honestum. Deus autem est causa factiva rerum omnium, quarundam quidem immediate, quarundam autem mediate sive mediantibus aliis causis. . . . Est igitur ipsemet finis rerum omnium.

Mit Recht wird deshalb Gott in auszeichnender Weise der Herr genannt, ja im vollkommensten und wesenhaftesten Sinne ist er allein der Herr: Tu solus Dominus.

2. Durch göttliche Belehnung sind aber auch alle vernünftigen freien Wesen Rechtsträger.

Jeder Mensch tritt mit einer hohen Aufgabe betraut in das Leben. Er hat Pflichten zu erfüllen, um dadurch sein ewiges Ziel zu erreichen. Dazu bedarf er der nötigen Mittel und des Rechts der freien, unabhängigen Verfügung über dieselben innerhalb der Schranken, die mit dem Gesellschaftsleben vernünftiger Geschöpfe geboten sind. Gott konnte ihm dieses Recht nicht vorenthalten, ohne unweise zu handeln. Es darf deshalb kein vernünftiges Wesen von andern als einfaches Rechtsobjekt, dem keinerlei Rechte zustehen, behandelt werden. Das verstößt gegen seine Würde als Person und heißt ihn zu einem bloßen Mittel für die Zwecke anderer Geschöpfe erniedrigen und so seiner ewigen Bestimmung entfremden.

3. Zweifelhaft könnte bloß erscheinen, ob auch die unmündigen Kinder schon vom ersten Augenblick ihres Daseins an im Besitze von natürlichen Rechten seien. Der eigentliche Zweck der Rechtsbefugnisse ist die Freiheit und Selbständigkeit des Rechtsträgers. Beim Kinde kann aber von Freiheit und Unabhängigkeit keine Rede sein, weil ihm der Vernunftgebrauch fehlt. Derselbe Grund gilt auch in bezug auf die unheilbaren Irr- und Blödsinnigen. Trotzdem ist unbedingt daran festzuhalten, daß auch die Genannten alle vom ersten Augenblicke nicht bloß ihrer Geburt, sondern ihres Daseins im Besitze gewisser Rechte sind, wie z. B. des Rechts auf ihr Leben, ihre Gesundheit, Unversehrtheit der Glieder.

a) Der Hauptgrund hiervor ist, weil das Kind vom ersten Augenblicke seines Lebens im Schoße der Mutter ein Person, d. h. ein vernünftiges, für sich bestehendes Wesen ist, das Gott zum höchsten Herrn und unmittelbaren Endzwecke hat. Fehlt ihm auch auf dieser Entwicklungsstufe der Gebrauch der Vernunft, so ist es doch von Gott bestimmt, zu demselben zu gelangen und dann in freier Betätigung die ihm gestellte Aufgabe zu erfüllen. Es bedarf daher schon im Anfang seines Daseins des Rechtsschutzes. Hätte es keinerlei Rechte, so könnten es verkommene Eltern oder andere böswillige Menschen nach Belieben des Lebens berauben.

Man kann hierauf nicht erwidern, der Staat sei berufen, alle seine Untertanen zu schützen; er könne ihnen auch Rechte verleihen. Gerade der Beruf des Staates, die Kinder zu schützen, beweist, daß das Kind schon von Natur aus gewisse Rechte hat, zu deren Schutz die Staatsgewalt be-

rufen ist. Denn worauf gründet sich die Pflicht der Obrigkeit, die Kinder zu schützen? Auf die angebornen Rechte der Kinder selbst. Übrigens hat es Familien gegeben, bevor es Staaten gab, und wir können nicht annehmen, daß damals der Kindesmord keine Rechtsverletzung gewesen. Auch gibt es Staaten, wie China und in früheren Zeiten Sparta, wo der Rechtsschutz für die Kinder entweder ganz fehlt oder wenigstens nicht ausreicht, und wo auch die Volkssitte die Geringschätzung eines Kindeslebens nicht mißbilligt. Sollen wir annehmen, daß in solchen Staaten die Kinder kein Recht auf ihr Leben haben? Man bedenke noch, wie unvermögend oft die Staatsgewalt ist, Verbrechen am Leben des Kindes zu verhindern! An diesem Beispiele sieht man, zu welch unzulässigen Folgerungen die Leugnung jedes Naturrechts führt.

b) Nicht bloß das Wohl des Kindes selbst, auch das Wohl der menschlichen Gesellschaft verlangt, daß die Kinder ein Recht auf ihr Leben und ihre Entfaltung haben, und zwar nicht bloß deshalb, weil ohne beständige, sichere Rekrutierung durch die Kinder die Gesellschaft bald zum Aussterben verurteilt wäre, sondern auch weil die Rechtssicherheit und Rechtskontinuität in der Familie und der Gesellschaft, die zum öffentlichen Wohl so notwendig ist, ohne natürliche Rechtsfähigkeit der Kinder nicht bestehen könnte. Wer das Recht des Kindes, ohne persönliche Einwilligung Rechte zu erwerben, bestreitet, muß auch das Erbrecht der Kinder leugnen oder es wenigstens vollständig von der staatlichen Gesetzgebung ableiten und mithin dieser auch das Recht zuerkennen, es unter Umständen gänzlich abzuschaffen.

Aber setzt die Rechtsbefugnis nicht die freie Selbstbestimmung als notwendige Bedingung voraus? Damit jemand Rechtsträger sein könne, ist erfordert, daß er Vernunft und freien Willen als Fähigkeiten besitze, aber nicht, daß er den Gebrauch dieser Fähigkeiten habe. Sonst müßte man selbst den Betrunkenen, Schlafenden und mehr noch den Irrsinnigen die Rechtsfähigkeit absprechen. Es genügt also, daß jemand die entfernte Fähigkeit der Selbstbestimmung habe, wenn dieselbe auch infolge äußerer Hindernisse gewissermaßen schlummert. Diese fehlt den Kindern und Irrsinnigen nicht. Auch sie sind nach Gottes Absicht zu einem Zustande der Entwicklung bestimmt, wo sie den freien Gebrauch ihrer Fähigkeiten haben. Daß sie tatsächlich nicht in diesen Zustand gelangen, ist etwas Zufälliges und kann bei Beurteilung der allgemeinen Menschenrechte nicht in Betracht kommen. Die Zuteilung der Rechte durch das Naturgesetz richtet sich nicht nach dem, was zufällig und ausnahmsweise, sondern nach dem, was naturgemäß und durchschnittlich geschieht.

§ 5. Kann das vernunftlose Wesen Rechtsträger sein?

Mit derselben Entschiedenheit, mit der wir jedem vernünftigen Wesen natürliche Rechte zuerkennen, müssen wir *den Tieren und allen vernunftlosen Wesen jede Rechtsfähigkeit absprechen*.

Es gibt zwar heute nicht wenige — Pantheisten und Materialisten reichen sich hierin die Hand —, welche den Tieren Rechte zuerkennen. Schon J. J. Rousseau[1] redet von einem Rechte der Tiere, von den Menschen nicht mißhandelt zu werden. Ähnlich reden Schopenhauer[2], A. Fouillée[3], und andere. Daß auch die Darwinistische Schule auf diesem Standpunkte steht, ist selbstverständlich und nur eine notwendige Folgerung ihrer Leugnung des Wesensunterschiedes zwischen Tieren und Menschen. Insbesondere seien angeführt H. *Spencer*, den Darwin „unsern Philosophen" nannte, und E. *Haeckel*[4]. Ist der Mensch nur

---

[1] In seinem Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.

[2] Die beiden Grundprobleme der Ethik, II (§ 19, n. 7), 238: „Die vermeintliche Rechtlosigkeit der Tiere, der Wahn, daß unser Handeln gegen sie ohne moralische Bedeutung sei, oder wie es in der Sprache jener Moral heißt, daß es gegen Tiere keine Pflichten gebe, ist geradezu eine empörende Roheit und Barbarei des Okzidents, deren Quelle im Judentum liegt. In der Philosophie beruht sie auf der aller Evidenz zum Trotz (!) angenommenen gänzlichen Verschiedenheit zwischen Mensch und Tier usw." Wir bemerken zu obigen für die Schopenhauersche Manier charakteristischen Worten nur: Daraus, daß der Mensch keine Pflichten gegen die Tiere hat, folgt noch nicht, daß sein Handeln gegen sie ohne moralische Bedeutung sei (conclusio latius patet).

[3] Critique des systèmes de morale contemporains, 393. Fouillée ist übrigens so vorsichtig, das moralische Recht (droit moral) auf die Haustiere (!) zu beschränken, vielleicht um es mit den Liebhabern des edeln Weidwerks nicht zu verderben.

[4] S. oben S. 428f. Der Kuriosität halber sei hier erwähnt die „Tier-Ethik. Darstellung der sittlichen und rechtlichen Beziehungen zwischen Mensch und Tier", Preisschrift von Landgerichtsrat *Ignaz Bregenzer*, Bamberg 1894. Die Schrift ist zwar wissenschaftlich wertlos, verdient aber Erwähnung, weil sie von dem „Verbande der Tierschutzvereine des deutschen Reiches" preisgekrönt und auf seine Kosten herausgegeben wurde. Darin wird unter anderem behauptet: „Die Wissenschaft lehrt uns in den Tieren unsere wesensgleichen Brüder erkennen" (S. 315). „Sittlichkeit und Recht kommen allen gesellig lebenden Tieren zu" (S. 290). Die Tiere haben „Pflichtgefühl", „Gewissen", „Schamgefühl", „Liebe, Treue, Sanftmut und viele andern Tugenden". „Das Tierrecht ist zum größten Teil *Strafrecht*"; auch das „*internationale Strafrecht* fehlt bei höheren Tieren nicht" (S. 295), „bei manchen Tieren existiert auch eine *Volksvertretung*" usw. Die Tiere haben auch dem Menschen gegenüber Rechte, die der Staat schützen soll. Als „Grundrechte" der Tiere werden angegeben: Leben, Körperintegrität und Gesundheit. Die Pflichten des Menschen gegen die Tiere sind zahlreich; vor allem hat jeder die Pflicht der „Tierachtung" und der „Tierschonung". Gegen alle nicht ausgesprochen schädlichen Tiere haben wir die Pflicht, die „realen Grundgüter: Leben, Gesundheit, Körper-

ein weiter entwickeltes Säugetier, warum sollte man ihm Rechte zuerkennen, die man den „jüngeren Brüdern" abspricht?

Dagegen haben nicht nur die christlichen Philosophen, sondern auch die Weisen des Altertums[1] und die Besonneren aller Zeiten den Tieren jedes Recht abgesprochen[2].

Unsere Gegner werden schon genügend durch die Frage widerlegt, warum es denn bis heute noch keinem vernünftigen Gesetzgeber eingefallen sei, die Rechte der Tiere gesetzlich zu regeln und zu ihrer Sicherung eigene Gerichtshöfe einzusetzen? Übrigens reden wir an dieser Stelle nicht mehr mit solchen, die um jeden Preis vom Tiere abstammen wollen. Dies vorausgesetzt, sind die Beweise für die Rechtsunfähigkeit der Tiere kurz folgende.

a) Das Recht ist eine moralische, auf einem Gesetze ruhende Befugnis, die sich nur in einem Wesen finden kann, das Gesetz und Recht und die ihm entsprechende Verpflichtung zu erkennen die Fähigkeit hat. Diese fehlt aber dem Tiere, weil es keine Vernunft besitzt.

b) Der Zweck der Rechtsbefugnis ist die Freiheit und Selbständigkeit des Rechtsträgers in allem, was die andern als das Seinige anerkennen müssen (S. 522). Nun aber fehlt dem Tiere Vernunft und Freiheit. Es fehlt ihm ferner dem Menschen gegenüber jede Selbständigkeit, weil es mit allem, was es ist und hat, zum Nutzen und Dienste des Menschen bestimmt ist. Es fehlen ihm also die notwendigen Voraussetzungen des Rechts.

c) Nur wer ein Unrecht erleiden kann, ist fähig, Rechtsträger zu sein, nach dem allgemeinen Rechtsgrundsatz: Volenti non fit iniuria. Nun aber kann kein vernunftloses Tier Unrecht leiden, weil es überhaupt das Unrecht nicht zu erkennen und deshalb es auch nicht gegen seinen Willen zu erdulden vermag. Wenn man ein Tier töten oder verstümmeln will, wehrt es sich, es sucht sein Leben und seine Glieder zu bewahren, aber nicht das Recht auf dieselben, weil es vom Rechte keine Kenntnis hat. Deshalb kann das Tier auch nicht auf sein Recht verzichten oder eine Erlaubnis geben u. ä.

---

integrität" zu achten. Ferner haben wir bei höheren Tieren ihr „Eigentum" (Nester, Futtervorräte) zu respektieren, auch ihre „idealen Güter, namentlich Familiengefühle und Rechte". Bregenzer redet sogar von der Pflicht der „Altersfürsorge" für „abgängige" Tiere, von der Pflicht, „Asyle für obdachlose Hunde und Katzen" zu errichten u. dgl. Eine eingehendere Beurteilung dieser sonderbaren Preisschrift s. in unserem Artikel „Tierschutz und Humanität" (Stimmen aus Maria-Laach, XLVIII, 163 ff.).

[1] Zahlreiche Zeugnisse s. in unserer Schrift: Die Sittenlehre des Darwinismus, 75.

[2] Stahl (Philosophie des Rechts, II, 1, § 32): „Das Recht im subjektiven Sinne kann nur einer Persönlichkeit zukommen und nur kraft einer höheren Ordnung."

d) Endlich ist es auch deshalb unmöglich, daß das Tier Rechte besitze, weil es keine Pflichten hat. *Kein geschaffenes Wesen hat Rechte ohne Pflichten.* Die Pflicht ist die notwendige Voraussetzung des Rechts. Nur deshalb mußte Gott dem Menschen Rechte verleihen, weil er ihm Pflichten auferlegt, in deren Erfüllung er von niemand gehindert sein soll.

§ 6. Hat der Mensch überhaupt Pflichten gegen das Tier?

Da das Tier kein Recht besitzt, so hat der Mensch auch keine *Rechtspflicht* gegen dasselbe. Es ist unmöglich, daß der Mensch die Gerechtigkeit gegen das Tier verletze, weil Recht und Rechtspflicht sich gegenseitig bedingen. Wer das Tier seines Nachbarn mutwillig tötet, begeht kein Unrecht gegen das Tier, sondern schädigt bloß den Nächsten ungerecht.

Aber nicht bloß keine Rechtspflicht, sondern überhaupt *keinerlei Pflicht* hat der Mensch gegen das Tier. Er hat wohl Pflichten, deren *Gegenstand* vernunftlose Wesen sind, aber er hat keine Pflichten gegen sie selbst. So kann es Pflicht der Häuslichkeit und Sparsamkeit sein, daß man schonend mit seinen Kleidern umgehe. Aber das ist keine Pflicht *gegen* die Kleider. Der Mensch hat überhaupt keinerlei Schuldigkeit gegen die vernunftlosen Wesen. Wie sollten wir auch Pflichten haben gegen Wesen, die wir nach Belieben braten und verspeisen dürfen[1]?

Der innerste Grund hiervon ist, weil das Tier keine *Person*, d. h. kein vernünftiges, für sich selbst bestehendes Wesen, sondern bloßes *Mittel* für unsere Zwecke ist. Damit wir jemand etwas schulden, sei es aus Gerechtigkeit oder einer andern Tugend, muß er uns irgendwie als selbständiges, für sich selbst seiendes Wesen gegenübertreten, das wir als solches achten können und sollen. Das ist aber in bezug auf

---

[1] H. *Schwarz* (Das sittliche Leben, 158) schreibt: „Der Grundsatz der Billigkeit befiehlt, *andere untereinander* gleich zu werten, wo an ihnen selber kein Grund vorliegt, sie verschieden zu werten, und sie untereinander verschieden zu werten, wo in ihnen selber der Grund liegt, sie verschieden zu werten. Hat z. B. jemand Hunde, Kaninchen oder Vögel zu füttern und reicht seinem Lieblingstier immer das Beste oder auch nur immer zuerst, so ist er zu Gunsten dieses unbillig gegen die übrigen." Von der unseres Erachtens nicht richtigen Begriffsbestimmung der Billigkeit wollen wir absehen, aber jedenfalls haben wir keine Pflicht der Billigkeit, gleiche Tiere gleich zu behandeln. Wir sind den Tieren nichts schuldig und können sie behandeln, wie es uns gefällt, solange wir dadurch nicht eine Pflicht gegen uns selbst oder gegen den Nächsten oder gegen Gott verletzen. Wenn übrigens jemand ein Tier einem andern vorzieht, wird er wohl auch einen Grund für diese Bevorzugung haben.

das Tier und jedes andere vernunftlose Wesen nicht der Fall. Sie sind für uns bloß *Mittel*, über die wir nach Belieben zu unserem Nutzen verfügen können.

Aber wir können und sollen doch auch die Tiere *lieben* und für sie *sorgen*? Erstreckt sich denn nicht Gottes Vatersorge auch auf die Vögel des Himmels und die Lilien des Feldes? Sagt nicht der Psalmist von Gott, daß er dem Vieh seine Speise gibt und den jungen Raben, die zu ihm rufen? (Ps. 146, 9.) Gott sorgt allerdings auch für die vernunftlosen Geschöpfe, aber *nicht um ihrer selbst, sondern um des Menschen willen*[1]. Im Pflanzen- und Tierreich ist das einzelne Individuum nur mit Rücksicht auf den Nutzen seiner Art oder des ganzen Universums und in letzter Linie mit Rücksicht auf den Nutzen des Menschen Gegenstand der göttlichen Vorsehung. Anders beim Menschen. *Jeder einzelne Mensch ist um seiner selbst willen Gegenstand der göttlichen Fürsorge*, weil alle andern Geschöpfe für ihn und seinen Nutzen da sind, er selbst aber nicht mehr dem Nutzen eines höheren Wesens untergeordnet ist. Denn der unendlich Vollkommene kann aus den Geschöpfen keinen Nutzen oder Vorteil ziehen, der Nutzen, den die vernunftlosen Wesen bringen, ist für den Menschen bestimmt. Dieser kann deshalb als Ziel und Herr frei über die vernunftlose Natur zu seinen Zwecken verfügen. Er mag für die vernunftlosen Wesen sorgen, aber nicht um ihrer selbst willen, sondern nur soweit es ihm nützlich und angenehm ist.

Das von der Sorge für die Tiere Gesagte gilt auch von der *Liebe*. Von Mitgliedern der Tierschutzvereine ist schon oft behauptet worden: „Die Pflicht der ‚Liebe', so wie sie der Heiland einst den Menschen verkündet hat, erstreckt ihren Machtbereich über alles, was hienieden lebt und leidensfähig, wie wir selbst, zur Welt gekommen ist, gleichviel ob Mensch oder Säugetier, Vogel, Fisch oder Wurm[2]."

Können wir die Tiere lieben? Es gibt eine begehrliche und eine wohlwollende Liebe (S. 82). In der *begehrlichen* Liebe lieben wir ein Ding nur unsertwegen, insofern es uns irgendwie nützlich oder angenehm ist. Daß wir in dieser Weise die Tiere lieben können, ist zweifellos. Wie Reichtum, Geld, Kunstwerke, Blumen können wir auch die Tiere lieben, insofern sie uns nützen oder uns ergötzen. Die *wohlwollende* Liebe dagegen will einem andern Gutes um seiner selbst willen und ohne Rücksicht auf den eigenen Vorteil. Diese Liebe hat einen doppelten Gegenstand: zunächst die *Person*, der wir um ihrer

---

[1] S. Thom., C. gent. l. 3, c. 112.
[2] *Conover*, Tierschutz, Kirche und Christenpflicht, Berlin 1907, 17.

selbst willen zugetan sind, sodann die Güter, die wir dieser Person wollen. Der Freund wünscht, daß es dem Freunde wohlergehe, deshalb wünscht er ihm auch alles Gute, das zu seinem Wohlergehen beitragen kann. Zu diesem Guten gehören auch die vernunftlosen Geschöpfe. Diese können also Gegenstand der wohlwollenden Liebe sein, aber *nur insofern* sie einer Person, die wir um ihrer selbst willen lieben, nützlich oder erfreuend sind. *Nie und nimmer aber können wir vernunftlose Geschöpfe um ihrer selbst willen und ohne Rücksicht auf den Vorteil einer Person lieben, wenn wir vernünftig handeln wollen.*

Es ist unvernünftig, ein Ding, das nicht Person, sondern bloß Mittel und Werkzeug für einen andern ist, um seiner selbst willen und ohne Rücksicht auf diesen andern zu lieben. Nun sind aber die vernunftlosen Geschöpfe ohne Ausnahme nur für den Menschen da, und deshalb ist es unvernünftig, sie um ihrer selbst willen und ohne Rücksicht auf den Nutzen des Menschen zu lieben. Folglich ist eine Liebe der Freundschaft gegen das Tier einem vernünftigen Menschen unmöglich. Sodann setzt die wahre Freundschaft Teilnahme an demselben Leben voraus. Die Freundschaft sucht die innigste Vereinigung und Lebensgemeinschaft zwischen den Liebenden; sie bewirkt, daß die Freunde gern miteinander verkehren und miteinander übereinstimmen im Denken, Wollen und Handeln. Gute Freunde sind gewissermaßen ein Herz und eine Seele. Nun ist aber eine solche Lebensgemeinschaft zwischen Mensch und Tier unmöglich, weil dieses an dem eigentlichen menschlichen Leben, am vernünftigen Denken und Wollen keinen Anteil hat. Der Mensch steht als Vernunftwesen zu hoch über dem Tiere, um in ein Freundschaftsverhältnis zu ihm treten zu können[1].

Wir können denselben Gedanken noch in anderer Weise beleuchten. Gleichwie nach der Lehre des Aristoteles ein Freundschaftsverhältnis nur zwischen zwei Personen obwalten kann, zwischen denen eine gewisse Gleichheit und Ebenbürtigkeit besteht, so setzt auch das Pflichtverhältnis zwischen zwei Wesen irgendwelche, wenn auch noch so entfernte Eben-

[1] Wir reden hier von der *natürlichen* Liebe der Freundschaft. Noch viel weniger kann sich die *übernatürliche*, christliche Freundschaftsliebe auf die Tiere erstrecken. Denn die christliche Nächstenliebe gründet sich vor allem auf die übernatürliche Lebensgemeinschaft, besonders auf die gemeinsame Berufung aller Menschen zur übernatürlichen Seligkeit in der Anschauung Gottes. Diese will sie dem Geliebten an erster Stelle verschaffen und alle andern Güter nur mit Rücksicht auf sie. Weil den Tieren die Teilnahme an diesem übernatürlichen Leben absolut unmöglich ist, können wir sie auch nicht mit der Liebe des christlichen Wohlwollens umfassen. Wir können sie nur mit der begehrlichen Liebe lieben „als Güter, die wir andern wollen, insofern wir aus christlicher Liebe ihre Erhaltung zur Ehre Gottes und zum Nutzen des Menschen wünschen (S. *Thom.*, S. th. 2, 2, q. 25, a. 3).

bürtigkeit oder Gleichheit voraus. Denn die Pflichten der Liebe, Dankbarkeit und der übrigen Tugenden fußen auf der Achtung und Hochschätzung desjenigen, auf den sie gerichtet sind. Wahrhaft um seiner selbst willen achten und schätzen können wir nur ein vernünftiges Wesen, das eine wahre moralische Würde besitzt und uns irgendwie als Selbstzweck gegenübertritt. Dem vernunftlosen Wesen fehlt aber diese Würde. Denn es fehlen ihm Verstand und freier Wille, und es ist bloßes Mittel für die Zwecke anderer.

Auch der Mensch steht unendlich tief unter Gott. Trotzdem trägt er wegen seiner Vernunft Gottes Ebenbild in seiner Brust. Es herrscht deshalb wenigstens irgendwelche Gleichheit zwischen beiden, auf Grund deren nicht nur der Mensch Pflichten gegen Gott, sondern auch Gott aus freier Güte irgendwelche Schuldigkeit gegen den Menschen auf sich nehmen kann. Beide können durch gegenseitige Erkenntnis und Liebe in ein Freundschaftsverhältnis zueinander treten und ihre Güter einander mitteilen. Zu einem ähnlichen Verhältnis zwischen Menschen und Tieren fehlt aber jeder Anhaltspunkt.

§ 7. Schlußfolgerungen in bezug auf Tierschutz und Vivisektion.

Im Anschluß an das Gesagte ist es leicht, die heutzutage so lebhaft besprochenen Tierschutz- und Vivisektionsfragen zu lösen. Obwohl diese Fragen, streng genommen, zum besonderen Teil der Moralphilosophie gehören, so wollen wir sie doch an dieser Stelle erledigen, um nicht später noch einmal das Verhältnis des Menschen zum Tiere besprechen zu müssen.

I. Tierschutz. Obwohl das Tier kein Recht und der Mensch keine Pflicht gegen das Tier hat, folgt doch nicht, daß das Benehmen des Menschen gegen das Tier ohne sittliche Bedeutung sei. Ein großer Unterschied für das Verhalten des Menschen gegen das Tier und die übrigen vernunftlosen Wesen ergibt sich daraus, daß das Tier als Sinnenwesen mit Empfindung und Gefühl begabt ist, was bei den andern vernunftlosen Geschöpfen nicht zutrifft. Wie der Mensch fühlt auch das Tier den Schmerz. Allerdings besteht ein großer Unterschied. Das Tier hat bloß sinnliche Schmerzempfindung. Beim Menschen aber gesellt sich stets zu dieser Empfindung — die bei ihm wegen der feineren Organisation wahrscheinlich größer ist als beim Tiere — noch die höhere Erkenntnis und Empfindung der aus der Schmerzursache folgenden Nachteile für das ganze geistige und leibliche Leben in individueller und gesellschaftlicher Beziehung. Deshalb ist die Leidensfähigkeit des Men-

schen eine viel größere als die des Tieres. Immerhin bleibt wahr, daß auch das Tier Trauer und Schmerz empfindet.

Daraus ergibt sich für den Menschen die *Pflicht, das Tier nicht grausam zu behandeln*, d. h. ihm nicht mutwillig und ohne Not Schmerzen zuzufügen, nicht als ob der Mensch eine Pflicht gegen das Tier selbst hätte oder ihm etwas schuldig wäre, wohl aber deswegen, weil das unnötige Zufügen von Schmerz — die *Tierquälerei* — der rechten Ordnung widerspricht, die der Mensch in seinem Handeln sich selbst schuldet, und zwar aus einem doppelten Grunde.

Der Schmerz ist immer ein *Übel* für das Tier, wenn auch ein Übel der *physischen* Ordnung. Es ist aber unvernünftig, ein physisches Übel um seiner selbst willen zu wollen[1]. Gott selbst kann das physische Übel nicht um seiner selbst, sondern nur um höherer Güter willen erstreben. In gleicher Weise ist es auch für den Menschen unvernünftig, daß er ein physisches Übel um seiner selbst willen verursache. Das geschieht aber, wenn man ohne vernünftigen Zweck das Tier mißhandelt und verstümmelt, sich also an den Schmerzen desselben weidet.

Der Hauptgrund liegt aber in der *Natur des Menschen*. Der Mensch besteht aus Leib und Seele; er hat nicht nur ein geistiges, sondern auch ein sinnliches Begehrungsvermögen. Das sinnliche Gefühl des Menschen wird durch den Anblick der Schmerzen und Leiden der Tiere in Mitleidenschaft gezogen. Derjenige, der den Tieren in ihren Schmerzen vernünftiges Mitleid erzeigt, wird dadurch geneigter, sich seinem Nebenmenschen mitleidig und barmherzig zu erweisen; wer dagegen das Mitleid durch herzlose Behandlung der Tiere in sich abstumpft, wird auch in bezug auf die Mitmenschen unempfindlich und grausam. Das bestätigt eine alte Erfahrung. Es ist deshalb Pflicht des Menschen, den Tieren ein vernünftiges Mitleid zu erzeigen und ihnen nie mehr Schmerzen zuzufügen, als zur Erreichung höherer Zwecke notwendig ist. Wahrhaft gute und edle Menschen haben gegen Tiere zartes Mitleid und sind bemüht, deren Schmerzen gelegentlich zu beseitigen oder zu lindern.

Wir sagten: ein *vernünftiges* Mitleid. Das Mitleid ist ein sinnliches Gefühl, eine Leidenschaft, die von der Vernunft geleitet und in den rechten Schranken gehalten werden muß. Wie es herzlose Grausamkeit gibt, so gibt es auch ein unzeitiges, übertriebenes Mitleid. Wollte ein Arzt aus Mitleid mit dem Kranken eine schmerzliche, aber notwendige Operation unterlassen, oder eine Mutter ihr Kind aus Mitleid

[1] Deshalb wäre es auch unvernünftig, Pflanzen zu zerstören ohne andern Zweck, als eben um zu zerstören.

zur rechten Zeit nicht strafen: so wäre ein solches Mitleid unzeitig und töricht. Ganz ähnlich, nur in noch höherem Grade, wäre es ein unvernünftiges Mitleid, wollte jemand aus Mitleid es verurteilen, daß man den Tieren Schmerzen zufüge, wo das Wohl der Menschen dies notwendig macht.

Aus den entwickelten Grundsätzen läßt sich leicht entnehmen, was von der Tierschutzbewegung zu halten ist. Soweit die Tierschutzvereine sich zum Ziele setzen, grausame Behandlung der Tiere zu verhindern, verdienen ihre Bestrebungen Anerkennung und Lob. Es gibt leider rohe und grausame Menschen, die manchmal kaltblütig, noch häufiger in blindem Zorn, Tiere in der brutalsten Weise mißhandeln. Das ist sittlich verwerflich und, wenn es in der Öffentlichkeit geschieht, ein Ärgernis für andere. Sich zu Vereinen zusammenzuschließen, um solche Mißhandlungen wirksam zu verhindern, ist löblich. Hier kann schon die Schule mithelfen, indem man den Kindern an konkreten Beispielen das Verwerfliche derartiger roher Mißhandlungen zeigt und ihnen auch gegen die Tiere Schonung und Mitleid empfiehlt.

Wenn die Tierschutzvereine trotzdem heute noch in weiten Kreisen einem gewissen Mißtrauen, ja manchmal offener Abneigung begegnen, so sind sie selbst daran schuld. Einmal stehen sehr viele von diesen Vereinen auf dem Standpunkt der extremen Entwicklungslehre und leugnen die wesentliche Verschiedenheit zwischen Mensch und Tier. Der Mensch ist ihnen nur der älteste Bruder unter den vielen tierischen Geschwistern. Deshalb fabeln auch die Flugschriften und Kalender vieler Tierschutzvereine von den seltenen Tugenden vieler Tiere, von ihren schnöde mißkannten Rechten u. dgl. Sodann machen sich die Tierschutzfreunde oft lächerlicher Übertreibungen schuldig. Sie lassen sich von blinder Sentimentalität und Gefühlsduselei leiten oder betreiben den Tierschutz als eine Art Sport und wenden Hunden und Katzen eine liebende Sorgfalt zu, um die viele in bitterer Not lebende Arme die Vierfüßler beneiden könnten. In mehreren Städten bestehen schon „Hospitäler für arme Tiere“[1].

II. Vivisektion. Schon seit den Zeiten des Galenus sind Versuche und Operationen an lebenden Tieren zum Zweck der Heilkunde vorgenommen worden. Daher der Ausdruck experimentum in anima vili. In neuerer Zeit haben diese Experimente infolge des Aufschwunges der Biologie und Physiologie bedeutend an Umfang zugenommen. Da durch den Zweck der Operationen an lebenden Tieren die Betäubung

[1] Über den unsinnigen Tierkult in manchen Großstädten vgl. Stimmen aus Maria-Laach, LXXIV (1908), 30: „Tierschutz und Christenpflicht“; ferner Pastor bonus, 1897, 82 ff.

oder Unempfindlichmachung (Anästhesierung) meistens ausgeschlossen ist, so ist das Schneiden oder Brennen oft mit großen Schmerzen für die Tiere verbunden. Es erhoben sich deshalb bald Stimmen gegen die Vivisektion. In vielen Petitionen an die Volksvertretungen Englands, Deutschlands und anderer Länder sowie in Flugschriften und größeren Werken wurde die Vivisektion als sittlich verwerflich gebrandmarkt. Namentlich eifern manche Tierschutzvereine unterschiedslos gegen jede Vivisektion[1]. Es existiert auch ein „Weltbund zur Bekämpfung der Vivisektion".

Unter Vivisektion begreifen wir nach dem üblichen Sprachgebrauch überhaupt jeden störenden und schmerzlichen Eingriff in den lebenden und empfindenden Organismus, mag nun derselbe durch Schneiden, Brennen, Schlagen oder durch Gift stattfinden.

Wenn wir die Vivisektion als *an sich nicht unerlaubt* verteidigen, so müssen wir doch die Vivisektion nach ihrem Wesen sehr wohl von den zufälligen Mißbräuchen unterscheiden. Wir leugnen gewiß nicht, daß die Vivisektionen nicht selten mit herzloser und unnützer Grausamkeit vorgenommen wurden und daß dergleichen Grausamkeiten noch vorkommen mögen. Kein vernünftiger Mensch wird derartigen Unmenschlichkeiten das Wort reden. Solche Roheiten mögen für die Regierungen eine Aufforderung sein, die Vivisektionen zu überwachen und sie nach Möglichkeit auf die eigentlichen Berufskreise zu beschränken[2]. Aber für

[1] Über die Vivisektion vgl. Stimmen aus Maria-Laach, XX, 11 u. 276; XXI, 437. Selbstverständlich reden wir nur von Vivisektion an *Tieren*. Es ist leider eine nur zu gut konstatierte Tatsache, daß Ärzte in Amerika (vgl. The catholic fortnightly Review 1906, n. 10, p. 321: Human Vivisection) auch Menschen in Spitälern zu allerlei gefährlichen Experimenten mißbrauchen. Man kann sich nicht scharf genug gegen solch frevlerisches Beginnen aussprechen.

[2] Tatsächlich wurden in den meisten europäischen Staaten Verordnungen zur Verhütung der Mißbräuche der Vivisektion erlassen. In Preußen erließ der Kultusminister v. Goßler im Jahre 1885 folgende Bestimmungen: 1. Versuche an lebenden Tieren dürfen nur zu ernsten Forschungen oder wichtigen Unterrichtszwecken vorgenommen werden. 2. In den Vorlesungen sind Tierversuche nur in dem Maße statthaft, als dies zum vollen Verständnis des Vorgetragenen notwendig ist. 3. Die operativen Vorbereitungen zu den Vorlesungsversuchen sind in der Regel noch vor Beginn der eigentlichen Demonstration und in Abwesenheit der Zuhörer zu bewerkstelligen. 4. Tierversuche dürfen nur von Professoren oder Dozenten oder unter deren Verantwortlichkeit ausgeführt werden. 5. Versuche, die ohne wesentliche Beeinträchtigung des Resultats an niederen Tieren gemacht werden können, dürfen nur an diesen und nicht an höheren Tieren vollzogen werden. 6. In allen Fällen, in denen es mit dem Zweck des Versuchs nicht schlechterdings unvereinbar ist, müssen die Tiere vor dem Versuch durch Anästhetica vollständig und in nachhaltiger Weise betäubt werden. Ähnliche Bestimmungen wurden in anderen Ländern getroffen und sie haben allmählich eine gewisse Beruhigung in den Kreisen der Gegner der Vivisektion herbeigeführt.

uns handelt es sich hier nicht um zufällige Ausschreitungen, sondern um die Vivisektion an sich, d. h. um die Vivisektion, die zu einem vernünftigen Zweck unternommen wird und dem Tiere nur so viel Schmerzen zufügt, als zum Zweck des Experimentes nötig ist.

Innerhalb der gemachten Einschränkungen läßt sich der Beweis für die Erlaubtheit der Vivisektion leicht erbringen. Dem Menschen ist von Gott jeder Gebrauch der Tiere erlaubt und gestattet, welcher ihm nützlich ist und durch den er keine Pflicht gegen Gott, gegen sich selbst oder den Nebenmenschen verletzt. Nun aber ist die Vivisektion an sich und abgesehen von zufälligen Mißbräuchen dem Menschen nützlich, und sie verletzt keine der genannten Pflichten. Also ist sie nicht unerlaubt.

Die Behauptung, von der wir in unserer Beweisführung ausgehen, ist nur eine Schlußfolgerung aus den oben entwickelten Grundsätzen über die Stellung des Menschen zum Tiere. Der Mensch hat keinerlei Pflichten gegen das Tier (S. 630 f.). Dieses ist ihm von Gott als Mittel gegeben, über das ihm jede Verfügung zu seinem Nutzen rechtlich zusteht. Gott konnte freilich dem Menschen nicht erlauben, ohne Nutzen und Zweck über die Geschöpfe zu verfügen. Der Gebrauch derselben soll ein vernünftiger sein, mithin einem vernünftigen Zwecke dienen. Aber innerhalb dieser Grenzen kennt das Verfügungsrecht des Menschen über die Tiere keine andere Einschränkung als die allgemeinen Forderungen des Naturgesetzes. Wir brauchen also nur noch zu beweisen, daß die Vivisektion dem Menschen nützlich ist und keine der genannten sittlichen Pflichten verletzt.

Sie ist dem Menschen nützlich vor allem als wichtiges Hilfsmittel der Physiologie und Biologie. Die Einrichtungen und Funktionen vieler Organe lassen sich nur durch Experimente an lebenden und fühlenden Wesen ermitteln. Außerdem ist sie auch für viele medizinische Disziplinen von großer Bedeutung, so z. B. für die Chirurgie. Die Möglichkeit vieler Operationen an Menschen läßt sich nur durch Experimente an Tieren feststellen. Auch nur auf diesem Wege kann der Chirurg die erforderliche Geschicklichkeit und Sicherheit zu seinen Operationen erlangen. Endlich ist die Vivisektion wichtig für die Kenntnis der Wirkungen der Arzneien und Gifte und für die Kenntnis der Folgen krankhafter Veränderungen einzelner Organe und Funktionen usw. Die berufensten Autoritäten haben sich für die Nützlichkeit, ja Notwendigkeit der Vivisektion zu wissenschaftlichen und medizinischen Zwecken erklärt. Nicht weniger als achtzehn medizinische Fakultäten haben ihr Gutachten zugunsten der Notwendigkeit oder Nützlichkeit der Vivisektion abgegeben. Ihnen haben sich viele andere wissenschaftliche Größen angeschlossen, so z. B. R. Virchow u. a.[1]

[1] Viele Zeugnisse s. in den Stimmen aus Maria-Laach, XX, 18.

Die Vivisektion verletzt ferner, wenn man von zufälligen Ungehörigkeiten absieht, keine Pflicht des Menschen gegen Gott, sich selbst oder den Nebenmenschen. Keine direkte Pflicht gegen Gott: denn Gott hat alle vernunftlosen Geschöpfe dem Menschen zu Füßen gelegt, damit er sie seinen Bedürfnissen dienstbar mache. Keine Pflicht gegen sich selbst: wir setzen ja voraus, daß dem Tiere keine unnützen Schmerzen zugefügt werden, sondern nur so viel, als der Zweck der Untersuchung erheischt. Keine Pflicht gegen den Nächsten: denn der Vivisektor nimmt seine Untersuchung an einem rechtmäßig erworbenen Tiere vor, so daß die Gerechtigkeit nicht verletzt wird. Die Liebe oder sonst eine andere Tugend verletzt er dem Nächsten gegenüber nicht, weil die Vivisektionen ja nicht öffentlich, sondern in Laboratorien vorgenommen werden, wo niemand gegen seinen Willen belästigt oder gestoßen wird.

Mit Entrüstung hören wir die Vivisektionsgegner einwenden: Darf denn der Mensch die Tiere grausam behandeln? Gewiß nicht. Aber ist etwa eine zu vernünftigen Zwecken unternommene Vivisektion, welche nur nach dem Maße der Notwendigkeit Schmerzen zufügt, grausam? Nur wer an unklaren Begriffen leidet, kann das behaupten. Grausam ist, wer ohne genügenden Grund oder über das notwendige Maß hinaus, also mutwillig dem Tiere Schmerzen zufügt. Davon kann aber bei der Vivisektion nach den gemachten Voraussetzungen keine Rede sein. Eher ist derjenige grausam gegen die Menschen zu nennen, der jede schmerzliche Operation an Tieren verwirft, obwohl doch durch das Zeugnis der Fachmänner feststeht, daß oft „ein einziger Versuch an einem Tiere Folgen haben kann, welche vielen Tausenden von Menschen zugute kommen“[1].

Bei vielen wurzelt der Abscheu gegen jede Vivisektion, ähnlich wie die übertriebene Tierschutzmanie, in einer falschen Sentimentalität, die sich nicht durch vernünftige Erwägungen, sondern durch sinnliche Gefühle leiten läßt; die vielleicht beim Anblick eines leidenden Tierchens Tränen vergießt, während sie trockenen Auges in der Zeitung liest, daß Tausende von Menschen in einer einzigen Schlacht den Tod gefunden haben oder daß viele Arme in ihrer Nähe im größten Elend schmachten.

[1] Aus dem Gutachten der medizinischen Fakultät in Zürich vom 10. Nov. 1876.

170.2
C.237

2192

CATHREIN, Victor

AUTHOR

Moralphilosophie - Band I

TITLE

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	ROOM NUMBER

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

2192